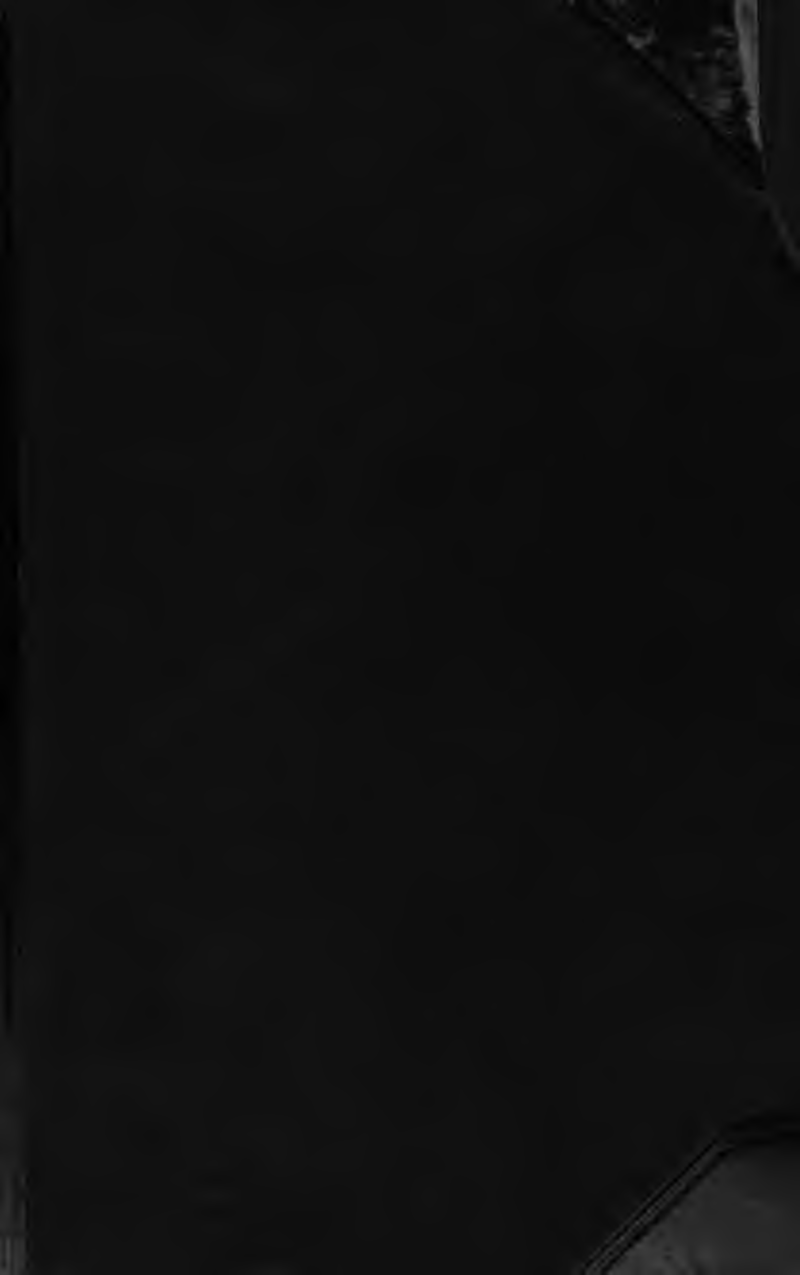



600074198Z





Literarische Fehden

im

vierten Jahrhundert vor Chr.

Von

Gustav Teichmüller,

ordentlichem Professor der Philosophie in Dorpat.

Zweiter Band.

Zu Platon's Schriften, Leben und Lehre.
Die Dialoge des Simon.

Breslau.
Verlag von Wilhelm Koebner.
1884.

Literarische Fehden

im

vierten Jahrhundert vor Chr.

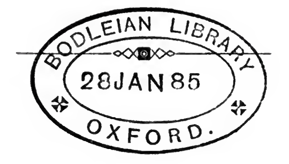
Von

Gustav Teichmüller,

ordentlichem Professor der Philosophie in Dorpat.

Zweiter Band.

Zu Platon's Schriften, Leben und Lehre.
Die Dialoge des Simon.



Breslau.
Verlag von Wilhelm Koebner.
1884.

Vorrede.

Nachdem ich den ersten Band dieses Buches vollendet hatte, wandte ich mich Arbeiten aus dem Gebiete der Speculation zu und schrieb die „Neue Grundlegung der Metaphysik“ (oder über die „Wirkliche und scheinbare Welt“). Die Philosophie unserer Zeit ist nämlich seit dem Niedergang der Hegelschen Speculation so plebejisch geworden, dass sie sich grösstentheils von dem bei der Kantischen Erndte abgefallenen positivistischen Stroh, welches ein Comte und Spencer als Grosshändler vertrieben, zu ernähren beliebt und sich noch etwas darauf zu Gute thut, auch die sogenannten Resultate der Naturwissenschaften, d. h. die dilettantischen Versuche einiger Naturforscher in der Philosophie, sich anzueignen. Statt mit Platon an den goldenen Tischen der Götter zu leben und mit Kant den empirischen Wissenschaften vom Olymp herab Gesetze zu geben, lassen sie sich, wie Bettler, von ihren Clienten füttern und beschützen. Ich habe deshalb versucht, der Philosophie ihre Hoheitsrechte und ihre königliche Würde wiederzuerobern, indem ich die Principien feststellte, auf denen sie ruht, und ihr eigenthümliches speculatives Denken aus der schmählichen Abhängigkeit von den Spiegelbildern der sogenannten Erfahrung befreite.

Da die philosophische Forschung sich aber immer an ihrer eigenen Geschichte orientiren und controliren muss und Platon unter allen früheren die würdigste Stellung eingenommen und bis auf unsere Zeit hin die tiefsten Denker sich unterworfen hat, so ist man stets gezwungen, sich mit ihm zu beschäftigen, auch wenn man neue Lösungen für die Bedürfnisse der Gegenwart finden und die Philosophie in ihrem Besitzstand erweitern

will. Die Platonische Frage ist jedoch jetzt in ein neues Stadium getreten. Um nämlich seine Lehrsätze und die Entwickelung seiner Gedanken vollkommen zu verstehen, muss man nothwendig die chronologische Reihenfolge seiner Schriften und ihre Beziehungen zu den Parteien seiner Zeit wieder auffinden. Da ich nun mit dem ersten Bande meiner „Literar. Fehden" diesen Versuch gemacht und seitdem von Freunden und Gegnern mancherlei Fragen und Aufforderungen an mich gelangten, so drängte ich für einige Zeit wenigstens die Speculation wieder zurück, um die angefangene historische Arbeit fortzuführen.

Stand der Arbeit.

Wenn ich jetzt auf diesen zweiten Band hinblicke, so kann ich in dem wirklichen Reichthum der Funde kein besonderes Verdienst meiner Arbeit erblicken; denn obgleich die so langdauernde Platonforschung bisher bettelarm an Funden gewesen ist, so war doch durch meine Literar. Fehden ein neuer Gesichtspunkt gegeben, von welchem aus die Platonischen Werke sich wieder als terra virgo zeigten, so dass jeder unbefangene Blick einen neuen Fund darbieten musste, weshalb ich auch meinte, den jüngeren Kräften, die vielleicht scharfsichtiger und glücklicher sind, ein vivat sequens zurufen und ihnen die Krönung des Ganzen überlassen zu können. Es ist in der That jetzt schwer, nichts Neues zu finden, obgleich man auf einem alten und so oft durchackerten Boden sucht; denn er ist ja nun durch viele deutlich sichtbare Wege mit den Gebieten der gleichzeitigen Autoren in Verbindung gesetzt, so dass er in seiner neuen Configuration die Fundörter gewissermassen chartographisch aufzeigt. Die Schwierigkeit besteht jetzt aber doch nicht blos in der Mühe des Einsammelns und in dem Aufwand von Zeit, das Gefundene zu reinigen und gehörig zu beschreiben, sondern es bedarf immer, wenn man mit Platon zu thun hat, einer hohen Gesinnung, eines philosophischen Geistes und einer Methode mit feinfühligen Reagentien. Doch kann ich versichern, dass solche Entdeckungsreisen auf scheinbar ganz bekanntem Boden nicht nur sehr unterhaltend sind wegen der vielen Ueberraschungen, sondern dass sie auch für die Geschichte

der Literatur, der Philosophie und überhaupt der Cultur im vierten Jahrhundert noch eine grosse und reiche Ausbeute versprechen.

Methode.

In meinen früheren Arbeiten zur Feststellung des Platonischen und Aristotelischen Systems und ihres Verhältnisses hatte ich natürlich auch oft Veranlassung, Zeller zu berücksichtigen; denn ich stimme Dittenberger durchaus bei, dass man sich zur vorläufigen Orientirung über den gegenwärtigen Stand der Forschung zuerst an das grosse und ausgezeichnete Werk von Zeller wendet. Wenn ich aber auch in einer besonderen Schrift („die Platonische Frage") Zeller's Auffassung als völlig ungenügend zum Verständniss Platon's nachgewiesen habe, so hindert dies mich nicht im Geringsten, seine sonstigen Verdienste anzuerkennen, und ich empfehle meinen Zuhörern zur Einführung in die Forschung immer Zeller's Werk als das beste, wie für die Literaturangaben und wegen der Kürze des Referats das ausgezeichnete Buch von Heinze (Ueberweg). Die principiellen Mängel der Zeller-schen Geschichte der Philosophie werden jetzt aber auch schon von den Kennern auf diesem Gebiete überall aufgewiesen: ich erinnere nur an die interessante und sehr belehrende umfassende Beurtheilung von Boutroux und an die Vorrede des geistvollen Werkes von Benn. Mir liegt hier nur daran, den gänzlichen Mangel einer Methode bei Zeller anzumerken. Er gebraucht natürlich mit geübter Hand das allgemeine Handwerkszeug der Gelehrten, aber ohne die künstlerische Leitung einer von höheren Gesichtspunkten aus vorgeschriebenen Methode. Bei der Erforschung des Systems wandte ich die comparative Methode mit unbeschränkter Perspective an, indem ich nicht nur die früheren, sondern ebenso auch die späteren Philosophen bis auf unsere Zeit zur Vergleichung heranzog, wodurch der Athanasianismus Platon's und die fast völlige Abhängigkeit des Aristoteles in's Licht trat.*) Bei Erforschung der Dogmen der älteren

*) Die unbefangenen Erklärer des Aristoteles erkennen dies gleich an, so z. B. Edwin Wallace, Aristotles Psychology, 1882, p. XXXVI.

griechischen Philosophen benutzte ich auch die orientalischen Weltanschauungen zur Vergleichung, wobei Herakleitos, entsprechend den neuerdings auch für die Kunstarchäologie immer mehr hervortretenden Motiven, in Abhängigkeit von ägyptischen Einflüssen gerieth.*)

---

*) So willkommen mir jede neue Forschung ist, so versage ich doch meine Stimme solchen Versuchen, wie L. v. Schroeder einen in seiner Brochure „Pythagoras und die Inder“ eben unternommen hat. Denn solche Vergleichungen können nur bei völliger Sachkenntniss Aussicht auf Erfolg haben, während der Verfasser hier mit fremden Augen sieht, wenn er die Prämissen seines Beweises feststellt. Für den Obersatz hätten der Begriff und die Arten der Seelenwanderungslehren wissenschaftlich erörtert werden müssen; denn die pantheistische ägyptische Form ist nicht nur von der mythisch individualisirenden indischen ganz verschieden, sondern es giebt auch gar keinen sachlichen Grund, weshalb die Seelenwanderungslehren der anderen, mit den Griechen im Verkehr gestandenen Völker unberücksichtigt bleiben sollen. Für den Untersatz wäre aber ernsthaft zu untersuchen gewesen, ob Pythagoras auch nachweislich eine von jenen Lehren und speciell die indische vorgetragen hat. Denn die Geschichten von dem bekannten Lügner Herakleides Pontikos aus der Zeit Alexander's des Grossen, wo die Griechen schon in Berührung mit Indien getreten waren, darf man nicht als lautere Quelle für die Zeit des Pythagoras benutzen. Auch steht entgegen, dass bei dem angeblich Pythagoreischen Empedokles die Seele ein blosses Verhältniss (*λόγος*) und die Seelenwanderung pantheistisch und materialistisch ist, wie bei Moleschott und Büchner; in Platon's Phaidon sind ebenso die Pythagoreer gegen Unsterblichkeit im individuellen Sinne und erklären die Seele für eine Harmonie. Ich wünschte also erst die Beweismittel kennen zu lernen, wodurch dem Pythagoras die speciell indische Seelenwanderungslehre zuerkannt werden dürfte; denn auch die allgemeinen Zahlen als Pythagoreische Principien, von denen Schroeder redet, sind doch das gerade Gegentheil von einer mit individuellen, sich umwandelnden Seelen operirenden Physik, und wenn Aristoteles jene Seelenwanderung bekämpft, so vermisst er individuelle Principien, auf deren Energien seine Generationslehre beruht, während die pantheistische Umwandlungslehre keine individuelle und specifische Form erklären könne. Auch fehlt in den Nachrichten über Pythagoras das indische Colorit des Daseinsschmerzes, der Wiedergeburtsangst und der Weltflucht, die uns Schroeder nach Deussen und Oldenberg

V

Bei der speciellen Frage der Chronologie der Platonischen Dialoge, die uns hier beschäftigt, verfährt Zeller nach subjectivem Ermessen, indem er blos begutachtend und auswählend die Resultate der verschiedenen früheren Forscher sich aneignet und ein synkretistisches Ganzes zusammenstellt. Wenn von einem leitenden Gesichtspunkt und einer Methode dabei die Rede sein soll, so dreht es sich nur um das Princip der Majorität; denn was die meisten und die angesehensten Forscher übereinstimmend gesagt haben, das gilt ihm als wahr. Dies Princip,

---

schildert; wir haben vielmehr mit grossen praktischen Staatsmännern, Generalen und Gelehrten zu thun, die nicht als Bettler und Büsser die Welt durchirren, sondern einen politisch mächtigen und höchst vornehmen Kreis von welterfahrenen Männern bilden und ihre wissenschaftliche Geheimlehre von dem, was dem Volke zu glauben gut ist, genau unterscheiden. So fehlt also bis jetzt die ganze Grundlage eines Beweises. — Was zweitens die geometrischen Sätze betrifft, so scheint mir Cantor Recht zu haben, der die Abhängigkeit der indischen Geometrie von der griechischen für „unzweifelhaft" hält. Schroeder hätte hier eine gründliche, chronologische Abhandlung geben müssen, statt mit Wahrscheinlichkeiten und blossen Meinungen umzugehen. Wir haben es ja erlebt, wie Weber namentlich die angeblichen Entlehnungen Homer's und Anderer umgekehrt hat, und es ist noch keine auch für das nächste Jahrzehnt ganz vertrauenswürdige Chronologie der hier in Betracht kommenden indischen Literaturwerke bekannt geworden. Und selbst wenn einige Werke einem bestimmten Jahrhundert mit voller Sicherheit zugeschrieben werden müssen, so fehlte wieder ein Beweis, dass die tradirten Capitel desselben ihm auch alle ursprünglich angehört hätten. Wenn jetzt selbst die orthodoxesten Theologen beträchtliche Einschiebungen in die Evangelien aus späterer Zeit zugeben, so bedarf es noch recht vieler Arbeit, um die absolute Integrität indischer Ritual-Sammelwerke zu beweisen. Und selbst wenn dies feststünde, so wäre nicht ex silentio zu schliessen, dass die Aegypter nicht ähnliche Ritualbedürfnisse gehabt und die Aufgaben in derselben natürlichen Weise gelöst hätten. Wenigstens klingt doch kein Laut von den indischen Vorstellungen über die welterschaffende Macht des Opfers und dergleichen durch die Pythagoreischen Fragmente. Kurz, ein Beweis, der strengeren wissenschaftlichen Bedürfnissen genügen könnte, ist von Schroeder nicht geliefert.

das in politischen Versammlungen brauchbar ist, um eine Willenseinigung herbeizuführen, beweist für Forschungen nur den Mangel an sachlichen Gründen und die Unselbständigkeit der Ueberzeugung des Forschenden; denn ein einziger sachlicher Grund lässt ja Billionen von Meinungen gewöhnlicher und angesehener Gelehrten und Laien in die Höhe schnellen, und wer beim Forschen immer nach rechts und links sieht, ob er auch in dem Fahrwasser sei, in dem die Anderen segeln, der zeigt damit nur, dass er selber den Weg nicht weiss und darum nicht berufen ist, durch Erkenntniss der unwandelbaren Gestalt der Natur und der Geschichte Andere zu leiten.

1. Die specielle Methode.

Darüber habe ich schon in der Vorrede zu meiner Metaphysik gesprochen, auf die ich verweise, und ich will hier nur bemerken, dass man bei der Forschung immer einer speciellen und einer universellen Methode zu folgen hat. Die specielle Methode ruht hier auf der Definition des Kunstcharakters der Platonischen Dialoge, der zum ersten Male in diesem Buche festgestellt ist. Als charakteristisch für die daraus abgeleitete Methode hebe ich hervor, dass hier zum ersten Male sowohl die Biographie Platon's, als auch die Chronologie der Dialoge principiell auf die Interpretation der Dialoge selbst zurückgeführt wurde. Die Zeugnisse der alten Autoren dienen mir nur zur Confirmation, nicht als Prämissen oder sogenannte Quellen. Zur Confirmation habe ich zuerst principiell auch den Werth der Anekdoten anerkannt, die von den bisherigen Forschern als werthloser Klatsch bei Seite gelassen waren, obwohl keiner von ihnen nur einmal im Stande gewesen wäre, eine exacte Definition von dem Wesen der Anekdote zu geben, ich meine keine ungefähre Beschreibung, wie sich derlei in den Handbüchern über Aesthetik findet, sondern eine strenge Definition in zwei Wörtern, von denen das eine das genus proximum, das andere die specifische Differenz enthält, wie eine solche stramme Form als exacter Ausdruck der dialektischen Schärfe einem wahrhaften Philosophen allein ansteht. Bald nach dem ersten Bande meiner

„Lit. Fehden“ erschien aber eine gleichzeitig verfasste Arbeit von Dittenberger, die von einem riesigen statistischen Material über den Platonischen Sprachgebrauch, das sie in petto behielt, einige glänzende Proben zum Besten gab. Den unermesslichen Werth solcher Materialsammlung sollte Niemand leugnen, da sie, wenn sie nur erst vollständig publicirt wäre, nach allen Seiten hin fruchtbar werden müsste; für unsere Frage kommt aber Alles an auf die Kritik ihrer Verwendung und auf den Geist, durch welchen sie überhaupt lebendig gemacht wird. Nach beiden Seiten hin hat Dittenberger die schönste Besonnenheit und den feinsten Scharfsinn an den Tag gelegt, obwohl er nach meinem Urtheil etwas zu viel auf die Proportionalzahlen für die früheren Dialoge zu geben scheint, da die accidentellen Umstände doch nur bei grossen, zusammenstimmenden Massen eliminirt werden können. Dittenberger's statistische Methode confirmirt nun im Grossen und Ganzen meine Resultate. Da diese Statistik aber überhaupt nur eine Semiotik enthält, so muss der Werth der Zeichen, wo sie directen Zeugnissen widersprechen, im Einzelnen discutirt werden, sofern beim Sprachgebrauch Willkür, Kunst, Accidenz und natürliche Nothwendigkeit sich mischen.

2. Universelle Methode.

Ausser der speciellen Methode muss man aber einer universellen heuristischen Methode folgen, welche die bisherige Logik noch nicht kennt. Die Aristotelische und die neuere sogenannte formale Logik basirt die Schlussfiguren auf das Princip der Quantität. Dadurch entstehen die vielen Fehler*) und unnützen Spitzfindigkeiten dieser Logik, die zuweilen den Eindruck macht, für die eigentliche Forschung überflüssig zu sein. Die zu meiner Metaphysik und Erkenntnisstheorie gehörige Logik ordnet die Figuren in einer neuen Weise und zum eigentlichen Gebrauch für die Forschung und Kritik. Die erste Figur beruht auf dem Wesen

*) Einen solchen Fehler habe ich z. B. an dem wichtigsten Princip der formalen Logik (im ersten Bande der Liter. Fehden S. 64) nachgewiesen.

des Gesetzes und benutzt daher als Identitätsfigur das Princip der Identität und Quantität. Die zweite Figur beruht auf dem zweiten Vorgange des Denkens, auf der Entgegensetzung, und benutzt daher das Princip des Widerspruchs als Oppositionsfigur. Die dritte Figur bildet die universelle heuristische Methode und beruht auf dem von mir sogenannten Princip der Coordination. Ich nenne sie den syllogismus investigatorius. Obgleich die systematische Erörterung der Logik an einen anderen Ort gehört, will ich mir doch erlauben, diese Methode durch ein paar Beispiele zu illustriren. Zuerst den fehlerhaften Gebrauch der Figur. Es soll der Zusammenhang zweier Dinge, deren Coordination man nicht kennt, erforscht werden. Nun schliesst z. B. North: Gewisse Dialoge eines unbekannten Autors sind in dorischem Dialekt verfasst; die Fragmente der Pythagoreer sind in dorischem Dialekt verfasst; also gehören jene Dialoge zu den Fragmenten der Pythagoreer. Hierbei ist gar nicht untersucht, ob der Dialekt nicht ein Accidens für die Dialoge ist. Aehnlich schloss Boeckh: Der Minos handelt *περὶ νόμου* gemäss der zweiten Ueberschrift dieses Dialoges; der Schuster Simon hat nach dem Katalog bei dem Laertier einen Dialog *περὶ νόμου* geschrieben; also ist Simon der Verfasser des Minos. Dabei wird nicht beachtet, dass dieser Gegenstand ein Commune, dass der Dialog eine Recension ist und dass Simon ein Aristokrat und ein Mann von tiefer Einsicht und hoher Gesinnung gewesen wäre, wenn er hätte den Minos schreiben können. Im Gegensatz zu dieser unlogischen Anwendung der dritten Figur*) erlaube ich mir die heuristische Methode zu

*) Die gemeine, seit Aristoteles giltige Logik macht den medius in der dritten Figur zum Subject, in der zweiten zum Prädicat, was sehr lächerlich ist, da in der zweiten Figur wegen der Verneinung von keiner Unterordnung unter ein Allgemeines die Rede sein kann. Die grammatische Wortstellung ist völlig gleichgiltig, da überhaupt blos ein S u. P in Beziehung zu einem irgendwie gemeinschaftlichen dritten Punkte M ihrer functionellen Coordination nach bestimmt werden sollen.

exemplificiren. Zunächst dreht sich's um Feststellung des Gesichtspunktes; denn bald sucht man die sogenannte Causalität, bald Identität, bald Zugehörigkeit, Gleichzeitigkeit u. s. w. Da man nun etwa bei den Διαλέξεις eines unbekannten Verfassers diesen Verfasser in's Auge fasst, so dreht sich's um Identität. Demgemäss kommt es jetzt zweitens darauf an, das gegebene Object, also die Dialoge, durch so viel Strahlen als möglich zu schneiden, um möglichst viel Beziehungspunkte vor Augen zu haben. So achten wir auf die Capitelüberschriften, auf den Stil und seine einzelnen Eigenschaften, auf die vorgetragene Lehre, auf die Beziehungen dieser Lehre zu den bekannten Lehrsätzen der griechischen Philosophen, auf die einzelnen Termini, auf das Fehlen zu erwartender Termini, auf Zeitbestimmungen, auf Nennung von Personen und Sachen, auf Anspielungen u. s. w. Durch den Inhalt der Lehre wird das Feld der Möglichkeiten gleich auf das kleine Gebiet der Skeptiker und Eristiker eingeschränkt; durch den Friedensschluss des peloponnesischen Krieges als jüngstes Ereigniss wird sofort ein Sokratiker kurz nach Sokrates Tode determinirt; durch die Capitelüberschriften wird die Uebereinstimmung mit den Titeln der Dialoge des Simon dargeboten. Also ist jetzt hypothetisch Simon = P. Nun müssen wir versuchen, den identischen Punkt P ebenso durch möglichst viel Strahlen zu zerlegen. Wir verfolgen also alle Nachrichten über Simon, die Zahl und Benennung seiner Schriften, die Zeit, wann sie abgefasst sein sollen, seine Parteistellung, seine freundschaftlichen, seine feindlichen Beziehungen, den Ort, wo er sich aufhielt, seine Beschäftigung, seine auswärtigen Beziehungen u. s. w. Wenn nun alle diese Strahlen immer durch die in den anonymen Dialogen gefundenen Beziehungspunkte gehen: so muss nothwendig Simon als Centrum derselben betrachtet werden, und wir werden nach der dritten Figur Simon als den Verfasser der anonymen Dialoge erschliessen. Sollten aber einige Beziehungen nicht zutreffen, so werden sie ebensoviel Instanzen bilden, und die Probabilität wird nach der Zahl und Wichtigkeit der

Instanzen abnehmen. Einige sind nämlich Instanzen derartig, dass sie die Hypothese nicht vernichten, ich meine, wenn sie Accidentelles betreffen und durch irgend welche annehmbare zufällige Umstände erklärt werden können; in keinem wesentlichen Punkte darf aber eine Instanz stattfinden. In unserem Falle ist auch nicht ein einziger Beziehungspunkt vorhanden, der gegen die Autorschaft Simon's geltend gemacht werden könnte, mit Ausnahme des dorischen Dialekts, für welchen sich aber ein probabler Beziehungsgrund von selbst darbietet.

Resultate. 1. Reihenfolge der Dialoge.

Nach dieser heuristischen Methode sind nun in meinen „Literar. Fehden" die Dialoge Platon's untersucht, um durch die Coordinationen mit den Schriften gleichzeitiger Schriftsteller und mit Zeitereignissen oder bekannten Thatsachen aus Platon's Leben ihre Reihenfolge und Abfassungszeit festzustellen. Alle die grossen und wichtigen Dialoge konnten auf diese Weise bestimmt werden, diejenigen aber, welche ich hier einfach weggelassen habe, sollen damit nicht etwa als unecht oder unwichtig verdächtigt sein, sondern bleiben nur für eine spätere Gelegenheit vorbehalten, weil das Buch schon zu sehr anwuchs und andere Arbeiten vorläufig wieder für mich an die Reihe kamen. Ich hoffe, man wird mir verzeihen, dass ich nicht um der regelrechten Vollständigkeit willen die Publication dieses Buches unterliess. Man möge nur jeden Theil desselben als Fragment betrachten und das Ganze als eine blosse Sammlung; sobald die noch fehlenden Stücke durch mich oder Andere ergänzt sind, so werden sich schon geschickte Hände finden, die ein schönes künstlerisches Werk aus den Fragmenten herzustellen wissen. Meine Absicht war nur, das Princip für die ganze Platonische Frage in's Reine zu bringen und eine sichere Methode für die Erforschung der Reihenfolge der Dialoge festzustellen. Dass meine ganz durchsichtige und schlichte Arbeit denjenigen Gelehrten, welche sich schon seit langer Zeit in ihre künstlichen und dunklen Constructionen eingesponnen haben, nicht willkommen sein wird, ist selbstverständlich, und es kann mir ihr Missfallen nur erfreulich

sein, weil das Neue und Wahre ja von dem Alten und Falschen, das sich gerichtet fühlt, befehdet werden muss; wie aber mein erster Band, den ich mit dem Motto κοινὰ τὰ τῶν φίλων entliess, wirklich Freunde gefunden hat nicht nur in Deutschland, sondern auch in Frankreich, England und Italien, so hoffe ich, wird auch diesem zweiten Bande bei den echten Freunden Platon's Gehör und Zustimmung nicht fehlen. Die verbissenen Anhänger der alten Meinungen werden freilich in ihrem selbstgewählten Gefängniss sitzen bleiben und immer ihr eingelerntes altes Lied pfeiffen; die lebenskräftigen Forscher aber werden mit mir weiter arbeiten und immer neue Harmonien entdecken, bis das ganze Leben und Denken Platon's aus den Dialogen selbst offen zu Tage gebracht ist.

2. Humor.

Zu den Resultaten meiner Arbeit rechne ich auch die strenge Definition des Kunstcharakters der Platonischen Dialoge. Platon gab nicht rein objective Dramen zum Besten, sondern blieb sich immer bewusst, dass er der Dichter und Theaterdirector war, der seine Personen reden liess, was er wollte, auch wenn dies historisch in ihre Rollen nicht hineinpasste, sondern nur der Platonischen Gegenwart galt. Darum muss man sich abgewöhnen, die Rollen zu objectiv zu fassen, und muss vielmehr das Ganze immer auf das schöpferische Centrum, d. h. auf Platon selber beziehen, der beliebig diese oder jene Form zur Mittheilung seiner eigenen Gesinnung benutzte. Man wird darin eine Aehnlichkeit mit Shakespeare finden, der z. B. in seiner grandiosen Tragödie Hamlet die Rolle des Prinzen benutzt, um seine Theorie über die Aufgabe des Theaters vortragen zu lassen, den Schauspielern Verweise und Anleitung zu geben, den Geschmack seiner Zeit, die sich an Kinderschauspielen ergötzte, kräftig zu geisseln und dem ganzen Publikum zu sagen, dass er das Urtheil eines einzigen Einsichtsvollen über den Beifall des vollen Schauspielhauses stelle (Act III. Sc. 2 und II. 2.). Wenn diese Parabase nun etwa geschickt genug in die objectiven Umstände der Scene eingewebt zu sein scheint, so kann doch sonst auch leicht genug gesehen werden,

dass er seine Personen nicht nur gebührend idealisirt, um uns nicht auf die Geschworenenbank zu versetzen und mit den eklen Motiven gemeiner Verbrecherseelen zu unterhalten, sondern dass er auch ordinären Rollen seinen reichen philosophischen Geist, fast möchte man sagen gegen das Gesetz der Kunst, einhaucht. So z. B. ist die Selbstironie, welche der König (I. 2) statt seines Narren aussprechen muss, Shakespeare'scher Humor, nicht aber im Stile des Mörders gehalten, und ebenso athmen die philosophischen Betrachtungen des Königs (IV. 7) über das Verhältniss von Zeit und Liebe und über Wollen und Ausführung Shakespeare'schen Geist und machen den Bösewicht bedeutender und geistvoller, als er im Verhältniss zu seinen Thaten sein dürfte. Shakespeare ist sich aber vollkommen bewusst gewesen, dass die Weisheit und geistige Schönheit, die er so verschwenderisch ausstreut, eigentlich nicht zur Rolle gehörte, weshalb er häufig genug mit den Worten abbrechen lässt: doch zur Sache oder: schon zu viel hiervon (III. 2 Hamlet über den besten Menschen). Aber nicht nur in den Parabasen und in dem verschwenderischen Gebrauch seines Geistes gleicht Shakespeare dem Platon, sondern auch in dem nur den höchsten Genien der Menschheit eigenen Humor. Der zierliche und philisterhafte Isokrates, der trockene und praktische Lysias zeigen keine Spur von humoristischem Genius, Aristipp und Diogenes haben eine Art von Galgenhumor, indem sie das Niedrige und Unwürdige ihres Lebens durch frechen Witz mit der Höhe ihrer Ansprüche in Gleichung setzen; aber nur Platon hat den echten Humor, wenn er die Idee mit ihrer Erscheinung spielend ausgleicht und die tragische wie die komische Seite der Auffassung bald gesondert, bald vermischt zur Darstelluug bringt, in sich selbst aber immer die Versöhnung wenigstens ahnen lässt. Wenn Hamlet über seinen ermordeten, unter dem Boden redenden Vater spottet und ihn witzig „alter Maulwurf“ u. dgl. nennt, so wird dem Komischen dieser kindischen und volksthümlichen Erscheinungsweise Genüge geleistet, das Tragische und Wahre der Scene aber doch zu vollem Ausdruck gebracht. Aehnlich

stellt sich Platon. Die Welt ist ihm so, wie die Kinder sich ihr Spielzeug wünschen, zerbrechlich und in allen Theilen beweglich und doch immer heil und fest. Die Menschen sind ihm Marionetten, die an den Drähten ihrer Leidenschaften gezogen und zu den verschiedenen Handlungen genöthigt werden, und doch ist ihm das Leben die heiligste Angelegenheit und Gott unschuldig an der Sünde. Die Menschen sitzen in einer dunklen Höhle und rechnen mit Schatten, verlachen aber den, der aus dem Licht der Begriffe kommt, ihnen die Wahrheit sagt und die Nothwendigkeit dieser Verkehrung der Welt erkennt. Die Seele ist mit Schmutz und Seetang bedeckt, hässlich und werthlos dem Anblick, in ihr wohnt aber doch die Gottheit, und sie kann immerdar durch die Dialektik die Himmelfahrt halten u. s. w. Interessant ist, dass Platon ganz ähnlich wie Shakespeare den Mythus benutzt. Immer lässt er fühlen, dass der Mythus das Volksmässige und Kindische an sich hat, er ist ihm „Altweibergewäsch", „kein Vernünftiger wird so etwas glauben" u. s. w.; und doch weiss er gerade in diesen Fabeln die höchste Wahrheit zur Darstellung zu bringen, indem er einen verborgenen ethischen und philosophischen Sinn darin entdeckt oder dadurch ausdrückt. Er will keine euhemeristische und keine rationalistische physikalische Erklärung der Mythen, sondern sie sind ihm Poesie und Schöpfungen begeisterter göttlicher Naturen, die aber nicht wissen, was sie singen und sagen. Nur der Dialektiker versteht die Wahrheit und weiss die Mythen auszulegen und das Alberne, Schlechte und Menschliche darin von dem Göttlichen und Heiligen zu sondern. Um die Grösse Platon's in dieser Auffassung ganz zu ermessen, muss man ihn mit einem grossen modernen Denker, etwa mit Pascal, vergleichen. Pascal unterwirft die göttliche Vernunft ganz der Offenbarung und ist so kraftlos, dass er der Wissenschaft nur das Gebiet desjenigen Erkennens einräumt, welches die Menschen in Platon's Höhle betreiben, nämlich die Erfahrungserkenntniss, wozu noch die Geometrie kommt; die eigentliche Wissenschaft aber, welche keine Voraussetzungen duldet, hält er für unmöglich, indem er ausdrücklich alle die

möchte ich nun eine Muthmassung aussprechen. Lassen wir zunächst die Briefe rein praktischer Männer, die sie in Privat- und Staatsangelegenheiten schreiben mussten, bei Seite, so können wir als zugestanden wohl voraussetzen, dass eine literarische Kunstgattung erst ausgebildet werden kann, wenn die Literatur überhaupt erst in Blüthe gekommen ist und von bedeutenden Männern gepflegt wird. Man wird deshalb ungefähr auf das Platonische Zeitalter hingewiesen, in welchem auch der Buchhandel und die literarischen Interessen erst in Schwung kamen. Wäre nun das literarische Interesse jedesmal auf eine Stadt beschränkt gewesen, so hätte sich der Brief als Stilgattung nicht ausbilden können. Da wir aber sehen, dass in dieser Zeit das Bildungsbedürfniss alle mit hellenischer Cultur in Beziehung tretenden Städte und Länder ergreift, die sich beeilen, ihre Söhne zur Schulung nach Athen zu senden oder Athenische Gelehrte für grossen Lohn zu sich zu berufen: so ist nichts natürlicher, als dass sich auf räumlich weit von einander getrennten Punkten Freundschaften und enge literarische Beziehungen herstellen. So wurde z. B. namentlich durch den Hof des älteren Dionysios, wo der königliche Dichter und Sophist den freigebigsten Gastfreund Athenischer Gelehrten spielte, eine enge literarische Gemeinschaft zwischen Athen und Syrakus hergestellt, und es lässt sich gar nicht denken, dass mit der Ankunft eines Athenischen Gelehrten in Syrakus plötzlich alle Erinnerung und alles Bedürfniss der Mittheilung in Bezug auf seine früheren Athenischen Freunde erloschen wäre und umgekehrt. Also muthmasse ich, dass die literarisch so regsame und an Witz und Geist so blühende und schöpferische Zeit nach dem Tode des Sokrates auch den eigentlichen Anfang der Briefliteratur gemacht habe. Die Bedingungen für den Zweck und das Bedürfniss dieser Stilgattung waren alle vorhanden, die literarische Uebung und die geistigen Kräfte fehlten nicht: weshalb sollten also Briefe in diesem Zeitalter gefehlt haben? Dass nun alle überlieferten Briefe dieser Zeit echt seien, wäre lächerlich zu behaupten; dass einige darunter aber echt sein

Inhalts-Verzeichniss.

Erstes Capitel.

Die Platonische Frage. Der neue Standpunkt und die neue Methode.

Zweites Capitel.

Zur Chronologie von Platon's Charmides.

Drittes Capitel.

Xenophon's Memorabilien und Platon's erste Dialoge.

könnten, möchte sich schwer bestreiten lassen. Und dass die echten Briefe auch anders beschaffen sein werden, als manche Gelehrte moderner Zeit meinen, wie sie sein müssten, das halte ich für sehr wahrscheinlich; denn wenn wir die Platonischen Dialoge nicht hätten, so würden auch wunderliche Dinge zusammenconstruirt werden, die mit den wirklichen wenig Aehnlichkeit haben könnten. Ich möchte mich deshalb gegen die übertriebene Skepsis etwas skeptisch verhalten. Meinetwegen mögen auch die Briefe bei der Ueberlieferung nach Bedürfniss oder Neigung verkürzt, verstümmelt, verfälscht und verdorben sein; es ist aber immer wahrscheinlich, dass mancher gute und echte Rest geblieben oder in spätere Nachahmungen einfach hinübergenommen ist. Wenigstens werde ich es mir nicht nehmen lassen, die Briefliteratur mit allem Vorbehalt der Notheuse und Kritik in meiner Weise als symptomatisch und perspectivisch zu benutzen.

Epilogus.

Nur ungern verlasse ich jetzt für einige Zeit diese historischen Untersuchungen, da sie so viele reiche Aufschlüsse brachten und nur ein kleiner und, wie ich glaube, sehr ergiebiger Rest von Problemen in den übrig gelassenen Dialogen zu lösen bleibt. Bei der Kürze des menschlichen Lebens muss man aber, so lange man seine Kräfte noch auf der Höhe fühlt, die grösseren und schwierigeren Aufgaben übernehmen, und so wende ich mich wieder der Speculation zu und gedenke demnächst von meinen Arbeiten die philosophische Theologie und Religionsphilosophie abzuschliessen und herauszugeben.

Das Bild des göttlichen Platon, wie es uns jetzt vor Augen steht, kann jedem wahrhaften Philosophen zum Trost gereichen; denn wie gross auch der Enthusiasmus und die Liebe war, die er zu Zeiten bei Schülern und Freunden fand, und wie bedeutend auch einzelne Anerkennungen, die von mächtigen Herrschern ausgingen, sein Ansehen und seinen Ruf bei seinen Zeitgenossen erhöhten: so war sein ganzes Leben doch ein fortwährendes Kämpfen und mit wenigen Ausnahmen eine Reihenfolge von

misslungenen Versuchen. Alle seine Dialoge zeigen uns den Kampf gegen seine verbissenen Gegner, die als Redner, Dichter, Staatsmänner oder Philosophen Witz und Spott, Verleumdung und Verdächtigung, Handlungen und Gründe gegen ihn aufbieten, um seine überlegene Persönlichkeit in den Staub zu ziehen. Bei seinen praktisch-politischen Versuchen muss er es erdulden, als Sclav verkauft zu werden, später wieder wurde er fast von einer meuterischen Söldnerbande umgebracht und entging kaum noch dem von allen Seiten drohenden Tode, wie sein Lieblingsschüler als Held und Herrscher durch Mörderhand fiel. Aber auch am eigenen Herde warteten seiner schmerzliche Enttäuschungen. Der begabteste seiner Schüler fällt von ihm ab und tritt in Schriften „der Wahrheit zu Ehre“ mit einer Phalanx wohlgewappneter Gründe gegen ihn auf, um einer weltlicheren Gesinnung den Sieg auch auf dem Felde der Wissenschaft zu erringen.

So musste Platon durch seine Erfahrungen es besiegeln, dass das Leben für die ecclesia militans bestimmt ist, und als Vorbild erscheint uns seine unbeugsame Tapferkeit, mit welcher er, ich möchte sagen, einer Welt gegenübertritt, und der Frieden seines in sich ruhigen göttlichen Gemüthes, wie auch der olympische Humor, in welchem sich schliesslich sowohl seine eigenen bittersten Ausfälle, als auch der Eindruck, den die Feindseligkeiten auf ihn machten, harmonisch ausgleicht. Die gemeine Gesinnung muss ja immer dem Göttlichen feind sein, und der Philosoph hat jederzeit Zuflucht in dem himmlischen Königreiche (Plat. Pol., p. 517 B), wo das Gute und die Freiheit unerreichbar und unbesieglich wohnt.

Wösu, am estländischen Strande, Juli 1884.

Siebentes Capitel.

Uebersetzung der Schusterdialoge.

---

*) Soeben kommt mir die Zeitschrift Hermes (Band 19, Hest 3, 1884) zu Gesicht, worin von M. Schanz eine exacte Untersuchung der handschriftlichen Quellen der *Διαλέξεις* nebst zahlreichen Conjecturen dargeboten wird. Indem ich sehr bedauere, dass diese so werthvolle Arbeit mir nun für meine Uebersetzung verloren gegangen ist, so kann ich mich doch freuen, dass manche meiner Conjecturen durch handschriftliche Untersuchung confirmirt worden sind. Dorpat, 11. September 1884.

Zur Chronologie der Platonischen Dialoge.

Erste Periode.

Bis zur Begründung der Akademie.

Viertes Capitel.

Die Schusterdialoge des Simon.

Fünftes Capitel.

Platon's Unsterblichkeitslehre.

Sechstes Capitel.

Platon's Diät.

---

*) Ich trage hier nach, dass Platon selbst dies Princip fordert: Minos, p. 320 B *οὐ γάρ που, ὥσπερ γε φαῦλος ἄνθρωπος, ὁ Μίνως ἐνόμιζε μὲν ἕτερα, ἐποίει δὲ ἄλλα παρ' ἃ ἐνόμιζεν.*

Zweite Periode.

Von der Begründung der Akademie bis zur Ankunft des Aristoteles.

Dritte Periode.

Die Aristotelische Zeit.

Erstes Capitel.

Die Platonische Frage.

Der neue Standpunkt und die neue Methode.

Die wichtigsten und interessantesten Probleme der Geschichte des menschlichen Geistes bewegen sich um zwei Ereignisse, die den grössten Einfluss auf die Entwickelung der Menschheit ausgeübt haben, um das Christenthum und den Platonismus. Das Christenthum ist die wichtigste Angelegenheit aller europäischen Völker geworden und betrifft Jung und Alt, Mann und Weib, den einfachen Mann und die höher Gebildeten. Der Platonismus hat eine beschränktere Bedeutung, da seine ethische Macht vom Christenthum überstrahlt und sein Verständniss unmittelbar nur Wenigeren möglich ist. Mittelbar hat er aber als die eigentliche Epiphanie des philosophischen Geistes die Denkformen und Gedankenwege geliefert, in denen sich das Denken aller Gebildeten bewegt und worin ihr Antheil an lebendiger Vernunft besteht. So viel höher nun die vernünftigen Elemente des geistigen Lebens als die äusseren Beziehungen der Bedürfnisse und ihrer Befriedigung und als die persönlichen, gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse stehen, so viel wichtiger und interessanter sind die Probleme, die sich an den Platonismus anschliessen, als die Fragen der Entwickelung der Industrie, der Sitten, der Rechts- und Kriegsgeschichte, obgleich alle diese Fragen natürlich, weil sie die Voraussetzungen jener höheren Aufgaben bilden, um desto nothwendiger und für desto weitere Kreise die wichtigsten sind. Nur das Christenthum hat den Vorzug, dass es als Angelegenheit des Lebens für Alle und zugleich als Gegenstand der Wissenschaft für den kleinen Kreis die höchste Frage bildet.

Da nun ein so wichtiger Lebensinhalt nicht wie manches äussere Gut in Eigenthum übergehen und mit geringer Mühe

erhalten werden kann, sondern ein immerwährendes Arbeiten verlangt, um sich vor Verderbniss und Verdunkelung zu schützen, so besteht zwischen Christenthum und Platonismus auch die Aehnlichkeit, dass diese beiden Lebensmächte die Reinheit und Vollkommenheit ihres Wesens immer nur durch Rückgang auf die ursprünglichen Quellen gewinnen, weshalb Bibelforschung und Studium der Platonischen Dialoge für beide in gleicher Weise nothwendig sind. Auch darin besteht eine Aehnlichkeit, dass diese Quellenforschung sich nicht blos auf den Lehrinhalt beziehen kann, sondern die Echtheit der Bücher und der einzelnen Theile derselben, den Zusammenhang der Bücher untereinander, ihre Reihenfolge, Zeit und Ort, Form und Motive ihrer Abfassung, die Gesinnung, die Bildungsstufe und die gesellschaftlichen Verhältnisse ihrer Leser und die historischen und literarischen Voraussetzungen dieses ganzen Schriftencomplexes umfasst.

Was uns aber besonders interessirt, das ist die Wahrnehmung, wie sowohl die Bibelforschung als das Studium der Platonischen Dialoge ihre Richtigkeit und ihre Erfolge nicht allein durch die mehr äusserlichen Mittel der historischen Kritik und Comparation gewinnen, sondern immer zugleich von dem Gesichtspunkte abhängen, der in dem Geist und Leben des Christenthums und des Platonismus ruht; denn von der Wahrheit und Kraft dieser lebendigen Geistesmacht hängt schliesslich das Urtheil über den Werth und Erfolg aller Einzelforschungen ab, deren Sinn und Reiz ja auch nur durch den Werth dieses Mittelpunktes bestimmt wird. Um den Werth des Christenthums und des Platonismus würdigen zu können, dazu gehört aber in dem Forschenden eine entsprechende Ausbildung der Gesinnung und der Erkenntniss, weshalb je nach dem philosophischen Standpunkte des Forschers auch sein Gegenstand im Werthe sinkt oder steigt, jenachdem er fähig ist, die Grösse des ihm gegenüberstehenden Geistes in sich aufzunehmen. Es kommt aber hier der Unterschied zwischen der Forschung über das Christenthum und den Platonismus heraus, sofern das Christenthum einen Gehalt hat, der nicht überboten werden, dem der Forschende sich immer nur möglichst annähern kann, während der Platonismus zwar über unzählige niedrigere Standpunkte hinausragt, aber doch nur eine Vorstufe der höheren christlichen Weltauffassung bildet. Deshalb können Diejenigen, welche auf

dem Standpunkte von Locke, Kant oder dem Positivismus stehen und also der Platonischen Geistesfülle weit untergeordnet sind, Platon's Werke ebenso wenig geniessen und verstehen, wie Kurzsichtige eine grosse und schöne Aussicht. Diejenigen aber, welche wie die Neuplatoniker und die Platoniker der Renaissance, die Idealisten unseres Jahrhunderts, wie Schleiermacher, Schelling und Hegel und die modernen Platoniker in Italien, sich zu ihrer Weltauffassung erst auf den Flügeln Platonischer Gedanken erhoben haben, werden zwar natürlich tief eindringen in den Geist des Platonismus; dennoch bleibt ihnen das volle Verständniss verschlossen, da sie blos innerhalb des schönen Gebäudes verharren und keinen Standpunkt besitzen, von dem sie auch das Ganze überblicken und nach seiner Lage und Höhe im Verhältniss zu Grösserem und Herrlicherem beurtheilen können. Die Erkenntniss der Fehler und des Abstandes von der Wahrheit, die allein genügt, gehört zu dem vollen Verständniss jeder untergeordneten Entwickelungsstufe.

Die früheren Methoden.

Wenn wir nun an der Platonforschung mitarbeiten und in dem Verständniss der Quellen einen Fortschritt machen wollen, so müssen wir die früheren Methoden überblicken. C. Fr. Hermann dachte die eigene innere Entwickelung Platon's und die Beziehungen zu seiner Zeit zum Ausgangspunkte zu nehmen, um die Reihenfolge und den Inhalt der Dialoge zu erklären. Vortrefflich! Aber leider ein Versuch, wie wenn wir die Erde vom Monde aus betrachten wollten; denn eine Biographie Platon's giebt es nicht und was wir über seine Entwickelung und seine Beziehungen zu den Zeitgenossen wissen müssen, das kann erst aus dem Verständniss der Dialoge und ihrer Reihenfolge und ihrer Abfassungszeit abgeleitet werden.

Daher ist der vorhergehende Versuch Schleiermacher's und seiner Nachfolger Susemihl, Michelis u. A. richtiger, die Dialoge gründlich zu studiren und aus dem mehr oder weniger ausgearbeiteten Inhalt des darin gefundenen Lehrsystems die Entwickelung Platon's und die Reihenfolge der Dialoge zu bestimmen. Dabei werden dann natürlich, wie sich von so geübten Gelehrten von selbst versteht, auch alle die Hilfsmittel benutzt, welche die ausgebildete Kunst der Kritik durch Bemerken der Unterschiede des Stils, gelegentlicher chronologischer Fingerzeige, Anspielungen u. s. w. darbietet. Allein dennoch

hat diese Methode keine brauchbaren Resultate geliefert, weil ja zur Leitung des Urtheils ein bestimmter Standpunkt des Forschers nothwendig ist. Blosse Unbefangenheit ist Urtheilslosigkeit. Wer ein logisches oder historisches Urtheil fällen will, muss schon eine bestimmte Erkenntniss des Allgemeinen oder des Besonderen besitzen. Darum kommt bei dieser Methode Alles auf die Meinung und Einsicht der Forscher an, die sie aus ihrem Studium der Dialoge gewonnen oder von aussen mitgebracht haben. Nun finden wir z. B. Schleiermacher ganz in der Romantik befangen, als drehte sich bei Platon Alles um Production zeitloser Kunstwerke und als wollte er den göttlichen ihm verliehenen Weisheitsschatz in kunstmässig organischer Gliederung allmählich im Laufe seines Lebens zur Welt bringen. Dabei fehlte aber jeder Begriff von einem solchen Kunstwerke und seinem Gattungscharakter, und musste fehlen, weil wissenschaftliche Arbeiten und solche Disputationen, wie sie die Platonischen Dialoge enthalten, keiner irgendwie bekannten poetischen Kunstform untergeordnet werden können; wie auch andererseits die organische Ausarbeitung des ganzen Dialogencomplexes nach dem Vorbilde der fötalen Entwickelung eine romantische Chimäre ist.

Susemihl's „Genesis" hat einen anderen Fehler. Er hat aus seinem Studium Platon's die Meinung gewonnen, die höchste Platonische Erkenntniss sei die Ideenlehre, und so müsse nach dieser die Entwickelung und Ordnung der Schriften bestimmt werden. Aehnlich Michelis. Allein diese Meinung ist ungefähr so, wie wenn man meinte, das Wesen der Locomotive sei der Dampf. Den wollen wir ja gern gebührend schätzen, allein er muss doch producirt, eingefangen und zur Arbeit angehalten werden und es muss auch noch ein Wagen da sein, der durch jene Arbeit in Bewegung kommt. So sind die Ideen auch in anderer Beziehung ein blosser Dampf, wenn sie nicht in dem mütterlichen Boden der Welt wurzeln und das immer Werdende durch ihre Anwesenheit (Parusie) gestalten und zu Dasein und Wesen bringen und wenn sie sich nicht in dem Vernünftigen selber verstehen, Geist und Leben werden und sich nicht durch ewige Vereinigung (*κοινωνία*) mit dem Princip der Bewegung zu einem sich selbst bewegenden, sich selbst erhaltenden und sich selbst in sich vollendenden, lebendigen, vollkommenen und seligen Wesen machen. Die Ideenlehre

Susemihl's ist ohne dieses Leben, ohne den Geist ausgedacht und kann deshalb von Platon ebensowenig Rechenschaft geben, wie man die Locomotive mit dem blossen Begriff vom Dampfe nicht erklären kann.

Die Arbeiten Zeller's haben nichts Eigenthümliches. Als grosser Gelehrter bringt er die Forschungen der übrigen zusammen, recensirt vieles Einzelne mit klarem Verstande und giebt dadurch mancherlei einzelne Berichtigungen; aber es fehlt ihm die Kraft, für das Ganze einen neuen leitenden Gesichtspunkt zu finden und die von ihm behandelten Schriftwerke und ihre Autoren mit anschaulicher Lebendigkeit aufzufassen. Wenn dies nun schon überall sich fühlbar macht, so ganz besonders bei seiner Darstellung Platon's, dessen philosophisches Genie wegen seines grossen Reichthums schwer verständlich wird und dem Leser zur Durchwanderung seiner vielverschlungenen Wege den Ariadnefaden nicht selber in die Hand giebt. Auch ist kaum ein Philosoph zu nennen, der so reichlichen Gebrauch von metaphorischem Ausdruck gemacht hat. Darum ist die für andere Aufgaben so hervorragende Begabung Zeller's zur Darstellung Platon's am wenigsten geeignet und wir können bei ihm auch kaum eine Ahnung von Platon's Geist und Philosophie gewinnen. Er stellt mit chronikenhafter*) Treue die verschiedenen Aussprüche Platon's nebeneinander, ohne uns in die Dialektik einzuführen, und reiht Bild und Sinn des Bildes, Orthodoxie und dialektische Erkenntniss unterschiedslos aneinander, ohne sich durch die Widersprüche und durch das ‚οὐ συνᾴδει!' Platon's stören zu lassen und ohne für sich selbst das Bedürfniss zu fühlen, sich einmal einen so wüsten Kopf, wie Platon nach seiner Darstellung hätte sein müssen, anschaulich vorzustellen und dies trostlose Bild mit der grandiosen dialektischen Kraft, die aus den Dialogen blitzt, zu vergleichen.

§ 1. Das Platonische System und die neue Methode zur Feststellung desselben.

a. Der neue Gesichtspunkt zur Auffassung des Platonismus.

Soll die Platonforschung von der Stelle kommen, so muss vor Allem ein wahrer Begriff seiner Lehre gewonnen werden, der als ein neuer Gesichtspunkt unsere Aufmerksamkeit leiten und

*) Vergl. meine „Platonische Frage. Streitschrift gegen Zeller" (Perthes, Gotha 1876) S. 61.

die leicht verwirrende Mannigfaltigkeit und spielende Sorglosigkeit der Platonischen Ausdrucksweise einheitlich deuten und zu einem mit sich zusammenstimmenden Bilde zur Auffassung bringen könnte. Mit dieser Aufgabe war ich früher, besonders in meinen „Studien zur Geschichte der Begriffe", beschäftigt. Es zeigte sich mir, dass Platon's Lehre nur verstanden werden könne, wenn man den ungebührlich vernachlässigten Begriff der Methexis, Parusie*) und Koinonie in die Mitte stellte; denn da Platon wie jeder Philosoph die Welt erklären und geistig „erzeugen" will, so müssen die analytisch gefundenen Elemente der Form und der Bewegung für sich ohnmächtig und werthlos sein, bis man sie wieder hochzeitlich verbunden und im Sohn zur Frucht getrieben hat. Die in den Ideen gefundene Form als Natur und Wesen der Welt ist deshalb nothwendig, sowohl transscendent als immanent.**) Immanent, weil alle Erscheinungen ihr Sein in diesem Wesen haben, transscendent aber doppelt, sowohl weil die Erscheinungen dem Entstehen und Vergehen preisgegeben sind, während das Wesen unentstanden und unvergänglich bleibt, als auch weil die Ideen durch die Vernunft erkannt werden und sich von dem Sinnlichen und Vielen reinigend und ablösend zum Selbstbewusstsein im Geiste kommen. Aber auch in dieser Erfassung der Wahrheit ist das subjective Element der Bewegung als Leben vorhanden, wie ebenso in der Welt der Erscheinungen die Form immer in einem aufnehmenden mütterlichen Princip zur Anwesenheit (Parusie) gelangt. Wie nun die Dinge in ewigem Kreislaufe sich gegensätzlich wiedererzeugen oder sich durch Besamung und Nachkommenschaft erhalten, so hat auch die erkannte Wahrheit und die rechte Gesinnung sich fortzupflanzen durch sorgfältige Erzeugung, Erziehung und Unterricht, so dass bei diesem Fackellauf des Lebens die physische, religiöse und sittliche Liebe das Gute durch die richtige Ordnung des Ganzen erhält und es in der Weisheit und Tugend als göttliches und ewiges Leben zu einem gegenwärtigen Dasein und Besitz bringt.

---

*) Vergl. meine „Geschichte des Begriffs der Parusie" (Barthel, Halle 1873) und „Platonische Frage" S. 83.

**) Vergl. meine „Studien zur Geschichte der Begriffe" (Baer, Frankfurt 1874) S. 246.

Wenn wir deshalb das Platonische System im Ganzen charakterisiren wollen, so müssen wir es unzweifelhaft als hylozoistisch und pantheistisch bezeichnen, da die dualistischen Principien durch den Hauptbegriff der Methexis und des Lebens zu dem lebendigen Ganzen der Substanz (*οὐσία*) vereinigt sind und Platon die Welt durchaus als lebendiges Wesen (*ζῷον*) auffasst.*) Da aber die Platonische Welt kein starres Ganzes bildet, sondern die in der Natur vergrabene Ideenwahrheit durch den Menschen zur Erinnerung gebracht werden und zur Erlösung und Befreiung von der Verworrenheit des sinnlichen Lebens und von dem Bösen dienen und demgemäss zur Philosophie und zur Ordnung des Staatslebens führen soll, so ist der ethische Charakter fast die hervorragendste Seite des Platonismus und man könnte ihn, da die Dialektik in den Dienst des Ganzen tritt, mit Recht auch eine Erlösungslehre nennen. Denn die Philosophen sind sowohl in dem früh geschriebenen „Staate“ die Erlöser (*σωτῆρες*) der Gesellschaft, als sie auch in dem letzten Werke Platon's, in den „Gesetzen“, noch dieselbe Rolle in der nächtlichen Versammlung der Greise spielen, und so sehr auch in einzelnen Schriften sorgfältigste Naturbeachtung und mit leidenschaftlichem logischen Enthusiasmus geführte dialektische Untersuchung der Begriffe hervortreten, so bleibt doch der Grundton in allen Dialogen, dass die zur Weisheit gelangten goldenen Naturen als göttliche Männer (*θεῖοι*) wegen ihrer Verwandtschaft mit dem göttlichen Princip der Welt oder mit Gott zur Herrschaft über die Welt und zur Erlösung berufen und auserwählt sind. Und diese Platonische Liebe, die zur Weisheit aufwärts und kyklisch wieder zur Erlösung abwärts führt, ist der Grundcharakter des Platonismus. Wegen der beständigen Rücksicht Platon's auf eine der immanenten Weltordnung entsprechende Ordnung der Gesellschaft könnte man sein System auch als Lehre vom königlichen Gottesstaat bezeichnen, oder da in diesem Alles abhängt von der Vernunfterkenntniss des ewigen Wesens der Dinge, der entsprechend die Bewegung der Dinge continuirlich und unaufhörlich fortdauert, während zugleich das Leben der Welt in dieser Erkenntniss des Ewigen zu seinem in sich abgeschlossenen und wieder Princip der Bewegung werdenden

---

*) Timaeus p. 30 B, 92 B.

Ziele gelangt, so könnte Platon's System auch passend als Lehre vom ewigen Leben bezeichnet werden, nicht in dem äusserlichen Sinne, wie bei den Ionischen Physiologen, weil das Werden der einzelnen Dinge im Entstehen und Vergehen unanfänglich und unvergänglich ist, sondern in der mystischen Bedeutung, weil ein zeitloses und durch seine Natur ewiges Wesen unberührt vom Wechsel der Dinge in dem vernünftigen Geiste zur Anwesenheit und Wirklichkeit gelangt.

Diese neue Auffassung des Platonismus, die ich hier in kurzem Umriss gebe, hatte ich mit verschiedenen Ausdrücken, als athanasianisch, hylozoistisch*), pantheistisch u. s. w. charakterisirt. Zeller, dem die Fremdartigkeit des Gesichtspunktes im Verhältniss zu den herrschenden Auffassungen anstössig war, zog im Gefühl, damit schon die Widersinnigkeit aufzudecken, besonders den Ausdruck Hylozoismus hervor. Allein ich bleibe bei dem Ausdruck; hat doch Platon selbst den frommen Thales und die Beseelung der Welt durch das Göttliche als seine eigene Auffassung anerkannt. Das sind eben die Grundlinien, die Platon mit den früheren theilt, wenn er sie auch mit einem so grossartigen Gemüthe und einem so geschulten Verstande ausgeführt und ausgefüllt hat, dass man bei oberflächlicher Betrachtung die Verwandtschaft nicht mehr erkennt. Spielmann dagegen bezeichnete zustimmend die neue Auffassung als den Pantheismus Platon's, was durchaus richtig ist, aber natürlich auch nur einen Gattungsbegriff giebt, da der Pantheismus geschichtlich in vielen verschiedenen Formen vorhanden und bei Platon eben nur der Platonische Pantheismus wirklich ist. Chiappelli, der die von der Akademie in Florenz gestellte Preisaufgabe, den neuen Standpunkt zu beurtheilen, löste, wählte ebenfalls den Ausdruck Pantheismus.

b. Die neue Methode zur Feststellung des Systems.

Da der neue Gesichtspunkt, von welchem aus die bekannten Platonischen Lehren alle eine neue Beleuchtung empfangen und sich zu einem einstimmigen und verständlichen Gemälde gliedern, natürlich ein ganzes Heer von Gegnern und nur wenige Freunde

*) Vergl. z. B. meine Platon. Frage S. 83 „Hierdurch kehrt Plato zum Hylozoismus zurück, aber nicht in der naiven Weise der Ionier, sondern nach dem Durchgang durch den Dualismus" ff.



fand, da ja die vis inertiae im Gebiete des geistigen Lebens als Gewohnheit eine ebenso unumschränkte Macht wie im Kreise der Naturerscheinungen hat und noch viele Motive immer mitwirken, um zu verhindern, dass ein einmal in Besitz genommener Standpunkt, von dem aus sich Manches, wenn auch nicht Alles erklären lässt, aufgegeben werde: so muss ich mich ruhig darein finden, einige selbständige Köpfe, die mir durch eigenes Studium von selbst entgegengekommen waren, befriedigt zu haben*), und das Uebrige der Zeit, die Alles zurechtstellt, zu überlassen. Der vielen Missverständnisse wegen aber will ich hier auch noch das Eigenthümliche der Methode hervorheben, die ich zur Ergänzung der früher schon herrschenden hinzufügte und die mich zu dem neuen Standpunkte führte.

1. Erklärung durch perspectivische Auffassung des Aristoteles.

Man hatte bisher Platon immer in Gegensatz zu Aristoteles gestellt, weil dieser in allen Schriften ein ziemlich heftiges Pelotonfeuer gegen Platon eröffnete, auch suchte man ausserdem für die Entwickelung Platon's eine Erklärung nur in seinen Vorgängern. Von dieser Betrachtungsweise wandte ich mich ab. Da ich überhaupt für die Geschichte der Philosophie die Forderung geltend machte, die für die anderen Wissenschaften schon lange gilt, nur das Neue bei den in der Geschichte auftretenden Philosophen herauszufinden und das tradirte Gut ihren ersten Producenten zuzuweisen: so lag mir daran, bei Aristoteles das Neue herauszuschälen, und so fand ich, dass er fast seinen ganzen Lehrgehalt dem Platon entlehnt hat. Die Vergleichung der bei Aristoteles handbuchmässig abgelagerten Begriffe mit den bei Platon noch gleichsam am Baume hängenden und duftenden Früchten gab eine reiche perspectivische Erkenntniss. So zeigte sich z. B. die Entelechie als abgelagerte und mit einer etymologischen Etiquette versehene *ἐνδελέχεια*, entsprungen aus der *κίνησις* im Unterschied von der *φορά*.**) So gingen auch

*) So freue ich mich besonders über die Zustimmung von H. v. Kleist, dem Kenner Plotin's, der sich über meine „Literarischen Fehden" in den „Philosophischen Monatsschriften" XX. Band, 1. Heft 1884, Seite 46 ff. ausgesprochen hat.

**) Vergleiche meine Aristotelischen Forschungen Band III, Seite 95 ff. und meine Literarischen Fehden I, Seite 210.

alle Grundbegriffe der Metaphysik und der Nikomachien in Platonisches Eigenthum zurück.*)

2. Erklärung durch perspectivische Betrachtung überhaupt.

Zweitens war mir durch meine eigene Metaphysik die Betrachtungsweise geläufig, dass die Causalität und die Zeit überhaupt nur eine perspectivische Auffassungsform bilden und dass mithin die Coordinationen, in denen wir das Geschichtliche auffassen, ebensowohl von den Wirkungen, wie von den Ursachen ansetzen können, um zur Determination jedes beliebigen Punktes in dem geordneten Ganzen zu führen. Ich verfolgte deshalb die Vestigien Platon's in den Kirchenvätern und bei den Neueren und stiess auf viele Begriffe, die sich ein machtvolles Gebiet erobert hatten und doch entschieden Platonisch waren, obschon die bisherigen Darstellungen Platon's davon so gut wie ganz schwiegen. Durch diesen Blick aus der Ferne zeigten sich die Umrisse der Platonischen Lehre in einem neuen Lichte und die nähere Betrachtung ergab dann, dass sich nach diesen Gesichtspunkten das Ganze viel leichter gliederte, die Probleme verständlicher, die Entwickelungen der Gedanken und Schriften durchsichtiger und einstimmig wurden. Wenn man dann die perspectivische Betrachtung weiter verfolgt und nicht blos, wie bisher üblich, bei den nächsten Vorgängern Platon's stehen bleibt, so zeigt sich Platon als ein deutlich bestimmtes Centrum von Coordinationen, das seine Beziehungspunkte in die Vergangenheit wie in die Zukunft wirft und von allen Seiten Licht empfängt und giebt. Das ist der neue Weg, den man jetzt noch hier und da zu verdächtigen sucht, der aber durch die Natur der Sache sein Recht behaupten wird. Es wäre ja lächerlich, wollte man die späteren Gedankenweisen unmittelbar auf Platon übertragen; aber man darf die Motive dafür aus Platon ableiten.

Betrachten wir z. B. die Streitigkeiten der Kirche über den Patripassianismus, so bemerkt sich leicht, dass bei den Streitschriften darüber nicht das einfache religiöse Bewusstsein interessirt ist, welches sich in den Vorstellungen von Vater und Sohn ergeht und deshalb wohl Mitleid mit dem Sohne, aber nicht Mit-leiden des Vaters im Sohne gefunden hätte, da der Unterschied der göttlichen Personen für die Vorstellung nicht verschwinden kann. Wenn es sich also fragt, in

*) Vergleiche meine Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe Band III, Seite 438 ff.

welcher Weise der Vater in dem Sohne ist und wiefern die menschlichen Schicksale, z. B. die Kreuzigung, den Vater selbst treffen, so ist klar, dass es sich um eine philosophische Speculation handelt. Nun führen die gebrauchten Termini unmittelbar auf Platon zurück; denn die Parusie, die Methexis und das ἀπαθές, auch Vater und Sohn in metaphysischem Sinne sind Platonische Begriffe und die ganze Frage zeigt sich uns nun gleich als die Hauptfrage des Platonismus, sofern die Idee als transscendent, ewig und unveränderlich dennoch in dem Entstehenden und Vergehenden das Wesen bildet durch seine Anwesenheit (Parusie) und daher die Frage des Parmenides, wie das Einzelne mit seinem Wesen eins und verschieden, dasselbe immanent und transscendent sei, nothwendig entstehen musste. Darum bekommt die Platonerklärung und speciell die Interpretation des Parmenides ein Licht durch die dogmatischen Streitigkeiten der christlichen Kirche und diese werden durch die Platonischen Disputationen verständlich. Geht man dann weiter zurück, so begegnet man der Apathie des Anaxagoreischen νοῦς im fünften Jahrhundert und findet Spuren des Problems auch im sechsten vorchristlichen Jahrhundert bei Heraklit, so dass sich in der ganzen zusammengeordneten Reihe nun gerade bei Platon ein Brennpunkt zeigt, in welchem die früheren Strahlen zusammenlaufen, während sich die hier concentrirte Kraft als Gluth und Licht an die Speculation der Patres mittheilt.

3. Erklärung durch ein umfassenderes speculatives System.

Drittens muss ich sagen, dass mir Vieles in Platon erst klar wurde, als ich selbst zu einem eigenen metaphysischen Standpunkte gelangt war. Es besteht nämlich in der Forschung gar kein rechtmässiger Zwang, blos die analytische Methode anzuwenden, um z. B. die Lehre Platon's im Ganzen und im Einzelnen festzustellen; man darf vielmehr auch, sobald durch Analyse einige Grundbegriffe feststehen, sofort von einem übergreifenden System aus die Stellung dieser Grundbegriffe mit ihren Coordinationen überschauen und bekommt dann ein schnelles Verständniss für die Platonische Arbeit und sieht den Grund ein, weshalb ihm diese oder jene Probleme die wichtigsten sein mussten und weshalb er dies oder das schlechterdings nicht auflösen konnte.

Wenn z. B. Platon die Identität der Ideen einerseits und das abstracte Anderssein oder das immer Werdende oder die

Bewegung andererseits zu seinen Principien macht, so kann er, wenn er sie auch in der Substanz*) mischt, doch niemals die Methexis oder Parusie und Koinonie verständlich machen, sondern es muss ihm dieser wichtigste Begriff nur empirisch gegeben sein und für die Speculation ein blosses Postulat bleiben, weil er in seinem Ansatz nur allgemeine Principien hat, während der Begriff der Methexis, um begreiflich zu werden, individuelle und nicht physische, sondern metaphysische Principien fordert. Mithin werden durch diese synthetische Methode einer speculativen Interpretation von vornherein eine Menge von Schwierigkeiten des Platonischen Systems erschlossen und dadurch der analytischen Betrachtung sogleich Licht und Ziel gegeben, während die Analyse allein innerhalb der Platonischen Dunkelheit und Schwierigkeit rathlos stecken bleiben musste.

Ein anderes Beispiel sei die Unsterblichkeitslehre. Es liegt auf der Hand, wenn man die Platonischen Principien nach analytischer Methode heraushebt, dass daraus niemals eine Unsterblichkeit individueller Seelen folgen kann und also nach der Intention des Systems auch nicht folgen soll. Gleichwohl scheint die Analyse bei einer beträchtlichen Menge von Räsonnements in den Platonischen Dialogen in diese Aufgabe verwickelt. Sobald man aber die Widersinnigkeit dieser Lehre für Platon durch Vergleichung mit einem höheren metaphysischen System, in welchem die Principien für diese Lehre gegeben sind, einsieht und den logischen Ort für den Platonischen Begriff des Seins durch eine umfassendere metaphysische Topik determiniren kann: so erhält die Analyse ein neues Licht und unterscheidet leicht die orthodoxe Ausdrucksweise von den Linien der Dialektik und begreift sowohl den Schein der Lehre und die Absicht dieses Scheins, als den wahren Sinn derselben. Eine solche Hilfe von Seiten eines metaphysischen Systems, wie sie hier als zulässig und nützlich gefordert wird, ist aber nicht zu verwechseln mit einer Construction im Hegel'schen Sinne; denn das Hegel'sche System hat sich aus Platon selbst entwickelt und bleibt in den Grenzen der Platonischen Anschauung wesentlich eingeschlossen; darum schieben sich die modern modificirten Begriffe den antiken unter und verwischen das originelle Gepräge und stören

*) Die *οὐσία* bedeutet bei Platon sowohl die causa formalis (Idee), als die sogenannte concrete Substanz der wirklichen Einzeldinge (*τὸ ξυμμικτόν*).

die exacte Analyse. Auch verlangt Hegel eine dialektische Entwickelung der Systeme und muss deshalb die Autoren in das Prokrustesbett legen, um seinen Plan durchführen zu können, während ich der historisch exacten Analyse das unbedingte Vorrecht auch bei Erklärung der philosophischen Autoren einräumen und ihr nur in derselben Weise durch die philosophische Speculation zu Hilfe kommen will, wie bei mathematischen Autoren die Interpretation durch eine übergreifende mathematische Bildung des Interpreten wesentlich gefördert wird und zuweilen allein an's Ziel gelangen kann.

§. 2. Die Platonischen Schriften und die neue Methode zu ihrer chronologischen Bestimmung.

Wenn es sich nun zweitens um die chronologische Ordnung der Platonischen Dialoge und um ihre Echtheit handelt, so muss der neu gewonnene Lehrbegriff als leitender Gesichtspunkt gegenüber den früheren einseitigen Auffassungen einen grossen Vortheil zur Gruppirung der Schriften nach dem inneren Kriterium der Ausbildungsstufe des Lehrgehaltes darbieten. Da aber dieser Gesichtspunkt allein schwerlich zur Lösung der verwickelten Aufgabe genügen könnte und da alle die von den früheren Forschern angewandten Hilfsmittel der höheren Kritik kein auch nur einigermassen befriedigendes Resultat ergeben, versuchte ich einen zweiten Hebel anzusetzen durch eine neue Methode. Diese ist mir von den vielen Vertretern des alten Standpunktes natürlich ebenso missverstanden und missdeutet und befehdet, wie die neue Auffassung des Lehrbegriffs; allein mir gilt schon lange als Motto der schöne Platonische Spruch: „Das Wahre kann nicht widerlegt werden“ *), und so tröste ich mich leicht über den Widerspruch, der von Seiten anderer Naturen und von alten festgewurzelten Meinungen aus mir noch entgegentreten muss. Ich ergreife aber die Gelegenheit, die neue Methode nochmals darzulegen.

Der Fehler der früheren Auffassung.

Nachdem nämlich mit einem unendlichen Fleiss und einer grossartigen Gelehrsamkeit Platon's Dialoge durchackert und, wie es schien, alle Spuren aufgefunden waren, die etwa zu einer chrono-

*) Gorg. p. 473 B. *οὐ δῆτα, ὦ Πῶλε, ἀλλ ἀδύνατον. τὸ γὰρ ἀληθὲς οὐδέποτε ἐλέγχεται.*

logischen Bestimmung der Dialoge oder zum Nachweis ihrer Beziehung aufeinander dienen konnten: so blieb die Mühe doch umsonst, da nur in wenigen Fällen eine annähernde Sicherheit, wie z. B. bei dem Symposion erreicht werden konnte. Worin aber lag der Fehler, der die Mühe vereitelte, und wie könnte man helfen? Es ist mit einem Blicke klar, dass der Fehler in der Vereinzelung und vorausgesetzten Beziehungslosigkeit des Platonischen Schriftencomplexes liegt; denn was in sich als Kunstwerk abgerundet dasteht und nicht mit der umgebenden chronologisch bestimmten Welt der Ereignisse verwachsen ist, das kann in seiner zeitlosen Beschaffenheit auch nur durch irgendwelche Spuren, wie gerade z. B. im Symposion, in Beziehung zu der Zeit gesetzt werden.

Der Kunstcharakter der Platonischen Dialoge.

Sollte deshalb hier geholfen werden, so musste man vor Allem das romantische Vorurtheil zerbrechen, als ob Platon als Künstler unbekümmert um die Welt aus sich heraus zu seinem Vergnügen oder durch irgendwelche geniale Wehen getrieben seine Dialogen geboren hätte. Vielmehr musste man den Hebel draussen auf chronologisch fest bestimmtem Grund und Boden ansetzen und einen Dialog nach dem andern dann aus seiner falsch angenommenen künstlerischen Vereinzelung herausreissen. Dieser Arbeit unterzog ich mich und das ist das Neue meiner Methode. Es ist ja selbstverständlich, dass zu diesem Zwecke alle die von den früheren Forschern angewandten Mittel der Kritik ebenfalls benutzt werden mussten; denn diese bilden das allgemein gebrauchte Handwerkszeug; allein wie ein Maler zwar alle die Farben und Pinsel verwendet, die den Anderen schon bekannt und von ihnen schon gebraucht waren, und dennoch ein eigenes und neues Gemälde hervorbringt, so ist doch trotz der allgemein bekannten Mittel der Kritik durch meine Arbeit auch eine ganz neue Totalanschauung von den Platonischen Dialogen hervorgerufen und eine neue Methode gezeigt, das chronologische Problem zu lösen. Denn, um von dem Bild zur Sache überzugehen, so ist der neue Weg in der Auffassung der Dialogen als Streitschriften gelegen. Die Streitschrift ist ihrer Natur und ihrem Motiv nach auf etwas aussen Vorhandenes bezogen und so sind die Dialoge, wie das die Literaturgeschichte fordern muss, wieder in die Reihe der allgemeinen Verkettung geistiger Ereignisse eingefügt. Es ist

darum zwar recht interessant, wenn z. B. Boeckh mit unendlicher Mühe den Zeitpunkt festzustellen sucht, welcher von Platon für die erdichtete Unterredung im „Staat" angenommen ist*), und wenn er hier wie sonst bemüht ist, die Anachronismen zu entfernen, die der schönen künstlerischen Conception Eintrag thun könnten; allein für uns muss die ganze künstlerische Choregie nur eine hübsche Nebensache sein, da Platon nicht Künstler, sondern Politiker, Pädagog und Forscher war und die Begleitung der Grazien ihn nicht hinderte, seine praktischen oder wissenschaftlichen Zwecke rücksichtslos zu verfolgen. Wenn man deshalb nach dem früheren Standpunkt der Auffassung der Dialoge trotz der reich gespendeten Bewunderung es nicht vermocht hat, den Kunstcharakter der Dialoge zu bestimmen, so ergiebt sich derselbe leicht aus der neuen Betrachtungsweise; denn die Seele und das Nervensystem des Dialogs ist die Wahrheit, welche Platon gefunden hat und lehren will; das Knochengerüst und die Muskulatur ist die Polemik gegen die Schriften oder gegen die praktische Wirksamkeit einflussreicher Männer, deren Ansehen er niederschlagen will; die Bekleidung des Ganzen ist künstlerisch gewoben aus geistreichen Erinnerungen an Sokratische Gespräche oder aus erfundenen Begegnungen bedeutender Männer der jüngsten Vergangenheit. Zu diesem Kunstcharakter, der seiner Gattung nach der einer Streitschrift**) und zwar in der Form eines erzählten oder dramatischen Gesprächs ist, gehört nun wesentlich der Contrast dieser beiden zusammengemischten Elemente, welcher die specifische Differenz bildet. Es kann nicht fehlen, dass ein solcher Centaur an Widersprüchen und Unmöglichkeiten leiden muss; denn die künstlerische Form lässt wie bei einem historischen Roman möglichste Objectivität und historische Correctheit erwarten, der Charakter der Streitschrift aber erfordert, dass die dramatis personae vielmehr einen in Platon's Gegenwart fallenden Streit ausfechten und daher möglichst viel Züge, die ihnen objectiv gar nicht zukommen, annehmen. Dieser Contrast spiegelt sich deshalb in dem Platonischen Humor, von

*) Boeckh. De tempore quo Plato Rempublicam peroratam finxerit, dissertatio I (1838/39), dissertatio II (1839), dissertatio III (1840).

**) Natürlich sind ein paar Dialoge, wie Timaeus und Gesetze ausgenommen.

dem gerade die Centaurengestalt herrührt, und in seiner Ironie; denn Sokrates muss eben sagen, was Platon will und nicht, was Sokrates wirklich dachte und sagte, und die Gegner wie Gorgias, Polos, Protagoras, Euthydem, Thrasymachus u. s. w. müssen sagen, was ihnen selbst nachtheilig und lächerlich ist, und nicht, was die unter dieser Maske verborgenen ingrimmigen Gegner Platon's gern eingeworfen haben würden. Darum gehört der Humor, die Ironie, der Anachronismus und die Allusion wesentlich zum Kunstcharakter der Platonischen Dialoge und der Anachronismus ist weder ein Fehler, noch ein zufälliger Reiz.

Benutzung der Anekdoten und der Verleumdungen.

Während von dem früher herrschenden Standpunkt aus der sogenannte Anekdotenklatsch und die giftigen Anklagen der Feinde Platon's entweder mit vornehmem Stillschweigen übergangen oder mit Entrüstung abgewiesen wurden, so müssen uns, da wir in den Dialogen Platon's Kampf mit seiner Gegenwart abgespiegelt sehen, ein Theopomp, ein Hegesandros und kopflose Leute wie Diogenes Laertius und Athenäus goldwerth sein, weil sie persönliche Beziehungen, Hass und Lüge der Platonischen Gegenwart aufbewahrt und dadurch sonst verloren gegangenes Licht durch ihre Spiegelung gerettet haben.*) Zum Verständniss eines Charakters gehört wesentlich auch die Einsicht in die Missverständnisse und den Hass, den er bei Gegnern finden musste. Wenn wir Kleineres mit Grösserem vergleichen wollen, so finden wir auf dem Gebiete der Forschung über das Christenthum dieselbe Werthschätzung, die allen feindseligen Vestigien bei Tacitus, Lucian, oder den erhaltenen Einwürfen des Celsus und Porphyrius u. A. erwiesen wird.

Das persönliche Leben Platon's in den Dialogen.

Wie nun Platon in seinen frühesten Dialogen sich gleich persönlich in dem vollen Glanz seiner Familie, z. B. im „Charmides", vorstellte und die geschmähten Mitglieder seiner Familie vertheidigte und idealisirte, wie er sich im „Protagoras" gleich als einen Aristokraten zeigte, der die vornehme Gesellschaft in Athen als ein Zugehöriger in leichtem Ton behandelt, so wollte er auch seine Freunde, wie Theages, Theätet, Protarchos u. A. mit Namen verewigen; seine Feinde aber steckte er häufig in Masken, um sie rücksichtsloser

*) Vergleiche die Beispiele der Verwerthung solcher Indicien in dieser Schrift. Nachweise im Index s. v. Hegesandros.

lächerlich machen zu können; denn er wurde nicht mit Unrecht ein neuer Archilochus genannt; Einige jedoch griff er auch mit Namen an, wie Lysias und Isokrates; doch immer in einem Ton, der bewies, dass sie nicht blos an Talent und Charakter, sondern auch gesellschaftlich unter ihm standen. Seine persönlichen Erinnerungen wob er in die Einkleidung der Dialoge künstlerisch ein, wie z. B. viele seiner Erinnerungen aus Aegypten, die Begegnung mit dem Tyrannen Dionysius I. und auch die interessante Excursion, die er auf der Reise nach Aegypten auf Kreta gemacht hatte, wo sein Schiff landete und ihm die Zeit liess, die Idäische Grotte als Tourist zu besuchen. Was er in den „Gesetzen“ p. 834 erzählt, dass man in Kreta nur wenige Pferde hat und Niemand einen Wagen braucht, wie ferner, wenn er die Greise den weiten Weg von Cnossus nach der Grotte zu Fusse machen lässt und dabei mit Genauigkeit die schönen Wiesengründe und herrlichen Cypressenhaine auf diesem Wege erwähnt, das spiegelt natürlich Alles Reiseerinnerungen ab und giebt uns manchen Blick in sein persönliches Leben und seinen Umgang.

Begründung der Methode.

Das Recht zu diesem neuen Gesichtspunkt, der eine neue Methode in der Untersuchung der Dialoge begründet und neue Handhaben zu ihrer chronologischen Bestimmung liefert, braucht nun erstens kaum bewiesen zu werden*); denn dieser Gesichtspunkt ist so fruchtbar und liefert sofort so viele neue und zusammenstimmende Aufschlüsse, reimt sich auch so einfach mit den Nachrichten über das persönliche Leben Platon's und seine bis zum Tode fortgesetzten Aspirationen auf politischen Einfluss und auf persönliche Leitung der edlen Jugend in Athen, dass die nicht schon vorher eingenommenen Kenner und Freunde der Platonischen Literatur ihn ohne Beweis

*) Ich freue mich daher der Zustimmung von Felice Tocco, der meine Literarischen Fehden in der Zeitschrift Cultura, Anno I, No. 4. recensirt hat und nach einer Darlegung der Punkte, worin er von mir abweicht, schliesst: Accetto dal Teichmüller che i primi cinque libri della Repubblica siano anteriori all' Ecclesiazuse-Accetto che il Fedro non sia il primo dialogo platonico, e sottoscrivo alla critica che egli fa dell' Usener. Accetto che i criterii estrinseci vadano innanzi agl' intrinseci, quando si debba determinare la successione dei dialoghi. Riconosco che il migliore criterio si possa ricavare dalle polemiche, che non furono rare nel mondo classico, come non sono oggi.

willkommen heissen müssten. Trotzdem habe ich in meinen „Literarischen Fehden“ genügende Kennzeichen angeführt, um den polemischen Charakter der Dialoge zu bestimmen. Die polemischen Wechselbeziehungen zwischen dem Protagoras, Euthydem, Staat, Phaidros und Gesetzen einerseits und den Sophisten, der Helena, dem Busiris, Panegyrikus und Panathenaikus von Isokrates andererseits liegen offen zu Tage; ebenso die Polemik des Phaidros gegen Lysias Liebesrede; ebenso die Polemik zwischen Staat und Ekklesiazusen und die Polemik zwischen Aristoteles und Platon. Zu diesen Zeichen kommen nun in diesem Buche noch neue Nachweisungen über die Beziehungen zwischen Xenophon und Platon, Simon und Platon, und eine Menge gelegentlicher kleiner Bemerkungen.

Als Beispiel die chronologische Bestimmung des Gorgias.

Da die Rivalität zwischen Platon und Isokrates nachgewiesen ist, so hat man durch die leichter zu datirenden Isokrateischen Schriften eine Handhabe zur Chronologie der Platonischen Dialoge. In der Auffindung dieser Beziehungen hat man eine interessante und überaus fruchtbare Aufgabe. Wenn man z. B. bedenkt, dass dem Isokrates, wie er klagt, schon lange die feinsten Jünglinge abspenstig gemacht wurden, die sich lieber zu den sogenannten Philosophen begäben*), um die Spitzfindigkeiten und Kunststücke des Parmenides, Melissus und Gorgias zu bewundern, statt bei ihm praktische Staats- und Redekunst zu erlernen; wenn er klagt, dass man ihm Pleonexie und seinen ehrlich erworbenen Reichthum öffentlich vorwerfe, weshalb er ja zu der Choregie oder dem Vermögenstausch verurtheilt sei: so kann man nicht umhin, diese Vorwürfe und Anklagen mit dem bittersten sittlichen Entrüstungsbeigeschmack bei Platon im „Gorgias“ zu finden und anzunehmen, dass es eben der Einfluss Platon's und seiner Freunde war, welcher ihm die Schüler entzog und seine Verurtheilung indirect herbeiführte. Nichts war deshalb natürlicher, als dass Isokrates in der Rede über den Vermögenstausch nicht blos seine Rhetorik von dem Vorwurf der Schmeichelei zu reinigen und als eine höchst nützliche und mächtige Kunst hinzustellen suchte und dagegen die Gesinnung seiner Platonischen Gegner als antidemokratisch verdächtigte und als

*) Περὶ ἀντιδόσεως 269, 286.

verleumderisch und menschenfeindlich brandmarkte*), sondern dass er auch sein persönliches Leben der moralischen und religiösen Wucht gegenüber, mit dem Platon im „Gorgias“ seine Redeschule erdrückte, als ein moralisches und gottesfürchtiges und gottgeliebtes auszumalen sich bemühte, dagegen wohl auch mit Hinblick auf den Neffen Platon's, Speusippus, die Sitten der Philosophen als skandalös bezeichnete. Dies im Einzelnen nachzuweisen, ist hier nicht der Ort; allein es genügt vor der Hand, die Beziehung und die Aufgabe anzudeuten. Die chronologische Bestimmung des „Gorgias“ ist aber durch die Antidosis noch nicht gegeben, weil Isokrates ausdrücklich eine lange Zeit (*πολὺν χρόνον*) als verstrichen angiebt; dagegen enthält die Rede an Nicocles die nächste Replik. Und da die detaillirten Schilderungen des Macedonischen Hofes natürlich nicht, wie Athenäus meint, gegen den längst begrabenen Archelaos gerichtet sind und auch keine an einem Beispiel durchgeführte Declamation über die Schlechtigkeit der Fürsten im Allgemeinen sein kann, sondern als warnende Erinnerung in Bezug auf die Verbindung der Griechen mit Amyntas für die Gegenwart bestimmt sind (denn dass Platon seine Beziehungen auch zu Macedonien hatte, sehen wir aus dem Briefe des Speusippus bei Athenäus 506 e.); so schliesse ich, dass der Gorgias ungefähr um 375 verfasst wurde und dass die Rede an Nicocles zunächst auf diesen Dialog anspielt**).

---

*) Bei perspectivischer Betrachtung ist es ganz natürlich, dass Platon für seine Gegner als *δυσμενής, φθονερός, φιλόδοξος* und seine Schüler, wie er, als *τυραννικοί* und *διάβολοι* erscheinen mussten. Bei Athenaeus ist diese Auffassung allein vertreten.

**) Isocr. *Πρὸς Νικοκλέα* 4. *Ὥστε πολλοὺς ἀμφισβητεῖν, πότερόν ἐστιν ἄξιον ἑλέσθαι τὸν βίον τῶν ἰδιωτευόντων μὲν ἐπιεικῶς δὲ πραττόντων, ἢ τὸν τῶν τυραννευόντων. ὅταν μὲν γὰρ ἀποβλέψωσιν εἰς τὰς τιμὰς καὶ τοὺς πλούτους καὶ τὰς δυναστείας, ἰσοθέους ἅπαντες νομίζουσι τοὺς ἐν ταῖς μοναρχίαις ὄντας· ἐπειδὰν δὲ ἐνθυμηθῶσι τοὺς φόβους καὶ τοὺς κινδύνους, καὶ διεξιόντες ὁρῶσι τοὺς μὲν ὑφ' ὧν ἥκιστα χρῆν διεφθαρμένους, τοὺς δ' εἰς τοὺς οἰκειοτάτους ἐξαμαρτεῖν ἠναγκασμένους, τοῖς δ' ἀμφότερα ταῦτα συμβεβηκότα, πάλιν ὁπωσοῦν ζῆν ἡγοῦνται λυσιτελεῖν μᾶλλον ἢ μετὰ τοιούτων συμφορῶν ἁπάσης τῆς Ἀσίας βασιλεύειν.* Diese letzte Wendung schliesst sich genau an Platon's Gorgias p. 471 C. an, wo es heisst: *ἀθλιώτατός ἐστι πάντων Μακεδόνων, ἀλλ' οὐκ εὐδαιμονέστατος, καὶ ἴσως ἔστιν ὅστις Ἀθηναίων ἀπὸ σοῦ ἀρξάμενος δέξαιτ' ἂν ἄλλος ὁστισοῦν Μακεδόνων γενέσθαι μᾶλλον ἢ Ἀρχέλαος.* Zu vergleichen ist dann noch p. 525 D. ff.

Anderes Beispiel, Lysias erotische Rede.

Es möge erlaubt sein, hier ebenso in aller Kürze und mit Verzicht auf reichere Begründung ein anderes Beispiel vorzuführen, weil sich dabei einige eigenthümliche Charaktere der Methode anschaulich zeigen lassen. Wenn Blass (Attische Beredtsamkeit I, Seite 339) die Liebesrede des Lysias vor die Anarchie setzt, so scheint ihn dazu nur die Fiction der Scene im Phaidros des Platon veranlasst zu haben. Allein nach unserer Methode müsste gerade eine solche correcte Zusammenstimmung der Zeit schon verdächtig sein, weil der Anachronismus ein wesentliches Element in dem Kunstcharakter der Platonischen Dialoge bildet, welche, weil sie keine Erinnerungen wie die Xenophonteischen sein wollen, durch derartige Widersprüche nicht verunstaltet, sondern gerade, weil die Platonische Gegenwart hinter den durchsichtigen Coulissen der Scene erscheint, nur desto reizvoller werden. *)

Wenn Platon im Phaidros, der aller Wahrscheinlichkeit nach, wie ich gezeigt habe, ungefähr 379 oder 380 geschrieben ist, gegen die Liebesrede des Lysias eine Streitschrift verfasst, so kann die zu recensirende Schrift unmöglich schon vor der Anarchie, sondern muss nicht lange Zeit vor dem Phaidros erschienen sein. Ein genügendes Zeichen für diese Annahme ist eine Zeitdetermination, welche Platon selber giebt; er nennt den Lysias nämlich den gewaltigsten der gegenwärtigen Schriftsteller. **) Es ist einerlei, ob Platon in dies Urtheil seine Ironie eingemischt hat; denn jedenfalls wollte er damit die herrschende Meinung über ihn bezeichnen. Vor der Anarchie konnte aber für Lysias ein solches Urtheil unmöglich schon gelten und nach dem Panegyrikus des Isokrates nicht mehr.

Da nun immer Schrift und Gegenschrift der Zeit nach aneinander gekettet sind, so dürfen wir auch für die chronologische Bestimmung der Schrift des Lysias die Zeitbestimmungszeichen der Gegenschrift benutzen. Nun deuten im Phaidros***) die

*) Der Gewährsmann des Athenäus (man sieht hier nicht genau welcher) hat die Widersprüche in den Platonischen Fictionen wohl erkannt, aber die Nothwendigkeit derselben aus dem eigenthümlichen Kunstcharakter der Dialoge nicht begriffen; er zählt einige Widersprüche auf und sagt dann Athen. Deipn. 11, 506 *πολλὰ δ' ἔστι καὶ ἄλλα λέγειν περὶ αὐτοῦ καὶ δεικνύναι ὡς ἔπλαττε τοὺς διαλόγους.*

**) Phaedr. p. 228 *δεινότατος ὢν τῶν νῦν γράφειν.*

***) Ibid. p. 229 C. *οἱ σοφοί.*

„Klugen", welche die Mythen (*μυϑολόγημα*) allegorisch und naturalistisch auslegen, offenbar auf Antisthenes hin, der denn auch ganz deutlich als „ein gewaltig Kluger und als Mann der Arbeit und als kein besonders glücklicher Mensch"*) charakterisirt und dessen Philosophie als eine „bäuerische Weisheit"**) hart, aber, wenn man Aristoteles Zustimmung bedenkt, gebührend bezeichnet wird. Da nun die Schriftstellerei des Antisthenes erst nach Sokrates' Tode zu blühen beginnt, so befinden wir uns also bei diesen Anspielungen sicher im vierten Jahrhundert. Durch die Beziehung jener Stellen auf Antisthenes können wir nun aber auch wieder neue Anhaltspunkte finden. Wir wissen nämlich, dass Antisthenes mit seiner Sippschaft im Piräus von Platon im „Euthydem" abgefertigt wurde und seinerseits den Platon als von Hochmuthswuth (*τετυφωμένον*)***) befallen bezeichnet und bei einem angeblichen Krankenbesuch bei Platon bedauert hatte, dass dieser seine Wuth (*τῦφον*) nicht mit ausgebrochen habe. Auf diese persönlichen Angriffe gegen sich antwortet Platon in Phaidros in einer Anspielung auf seinen persönlichen Charakter: „ich untersuche ja auch mich selber genau, ob ich solch' eine Bestie bin, die noch hinterlistiger und wüthender (*μᾶλλον ἐπιτεϑυμμένον*) als Typhon ist, oder ob ich ein sanfteres und schlichteres Wesen bin und Antheil an einer göttlichen und wuthlosen (*ἀτύφου*) Natur empfangen habe." Phaedr. p. 230 *σκοπῶ οὐ ταῦτα ἀλλ' ἐμαυτόν, εἴτε τι ϑηρίον τυγχάνω Τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεϑυμμένον, εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἁπλούστερον ζῶον, ϑείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον.* Die dreimalige Wiederholung des *τῦφος* und die Herbeiziehung der Delphischen Aufforderung, sich selbst zu erkennen, deuten entschieden auf eine persönliche Beziehung hin, welcher Sokrates im Namen Platon's Ausdruck geben muss. Mithin müssen wir bis in's zweite Jahrzehnt des vierten Jahrhunderts herabgehen, in welchem die Kampfära

*) Ibid. 229 D. *λίαν δεινοῦ καὶ ἐπιπόνου καὶ οὐ πάνυ εὐτυχοῦς ἀνδρός.* Der *πόνος* ist Proprium für Antisthenes und die anderen Merkmale sind ebenso zutreffend.

**) Ibid. 229 E *ἀγροίκῳ τινὶ σοφίᾳ χρώμενος.* Aristot. Metaph. *δ.* 1024 b. 32 *Ἀντισϑένης ᾤετο εὐήϑως κτλ.* Ibid. *η* 1043 b. 24 *οἱ Ἀντισϑένειοι καὶ οἱ οὕτως ἀπαίδευτοι.*

***) Diog. Laert. VI. 7.

zwischen Antisthenes und Platon erst in literarischen Producten begann.

Dass nun Platon, wenn er den Lysias angreifen will, gleich das ganze ihm feindliche Nest im Piräus mit aufstört und also mit dem eben erwähnten Geplänkel gegen Antisthenes beginnt, kann nur als natürlich und zweckentsprechend betrachtet werden. Wie er aber im „Euthydem" den Lysias schon geneckt hatte, so wäre zu erwarten gewesen, dass Lysias seinerseits auch zu irgend einer Replik gegen Platon sich veranlasst gesehen hätte. Dies scheint man nun bisher übersehen zu haben, dass Lysias in seiner Liebesrede in der That eine Streitschrift gegen Platon verfasst hat und zwar gegen die Rede des Pausanias im Symposion, deren Gesichtspunkte er alle berührt, um nachzuweisen, dass nicht, wie Platon meine, der wahrhaft Liebende ein Recht auf Anerkennung und Gegenliebe habe, sondern umgekehrt der Nicht-Liebende. Wenn es sich dabei um das weibliche Geschlecht drehte, so könnte man ruhig sagen, dass Lysias ebenso wie Hegel der Vernunftheirath das Wort reden wollte gegen die heissen Forderungen der erotischen Passion; allein da es sich um Knaben als παιδικά dreht, so verhält sich die Sache gerade umgekehrt. Es herrscht bei Behandlung dieser sittlichen Frage hier bei Lysias offenbar derselbe sophistische Geist, den Platon in der Figur des Dionysodor*) bei theoretischen Fragen blossgestellt hatte, und wenn wir mehr über Lysias persönliches Leben wüssten, so würde man sich nicht wundern, dass der skeptische alte Herr, der mit Antisthenes, dem Eristiker, freundschaftlich verkehrte und dessen Bruder Euthydem als Sophist und Erfinder von Trugschlüssen bekannt war, auch den Platon einmal bei einer geselligen Zusammenkunft mit einigen sophistischen Neckereien habe aufziehen wollen. Man lässt sich nur durch die Maske des Sokrates täuschen und versetzt gar zu ehrbar immer den Schauplatz der Dialoge in das fünfte Jahrhundert, während man doch nur mit Platon und seiner Gegenwart zu thun hat. Nur unter dieser

*) Wenn Tocco l. l. meine Combination nicht billigt, so dient ihm nur das argumentum ex silentio. Allein wenn man bedenkt, wie spottwenig wir über die Lebensverhältnisse der bedeutendsten Männer dieser Zeit wissen, so berechtigt gerade das silentium zu allen Combinationen, die ein Licht auf das Dunkel dieser Verhältnisse werfen. Dass man freilich nur mit Hypothesen zu thun hat, muss in Erinnerung bleiben.

Voraussetzung wird es ganz begreiflich, dass Platon die gegen ihn selbst gerichtete Schrift, die er widerlegen will, in seinen Dialog aufnimmt.

Demgemäss können wir nun die Liebesrede des Lysias, die als ein offener Brief an Platon betrachtet werden kann, chronologisch ziemlich genau bestimmen. Sie muss zwischen Symposion und Phaidros, also zwischen 385 und 380 fallen. Dass sie nicht von einem jungen Manne herrührt, zeigt ihr Sinn und Inhalt auf's Deutlichste; sie passt für einen alten Herrn, der nicht besonders gottesfürchtige Absichten und Ansichten hat. Ebenso sind auch die erotischen Ergüsse des Isokrates in der Helena im Stil und Charakter eines alten Herrn, und Platon's Symposion, wie schon früher der „Staat", nahm Act von dieser gemeinen Gesinnung. Platon's Liebesreden aber athmen überall die Wärme und den Idealismus einer unsterblichen Jugend und haben hier auch wirklich den Vortheil grösserer Jugendlichkeit des Verfassers vor seinen beiden Widersachern voraus.

Drittes Beispiel. Sophistes und Parmenides.

Ich möchte nur noch ein Beispiel geben, wie auch kühne Combinationen nicht verwerflich sind, so lange man nichts Besseres an die Stelle zu setzen hat und wenn man nur den logischen Werth eines so gewonnenen Resultates als einer blossen Hypothese nicht aus den Augen verliert. Hypothesen dienen aber später oft zur Auffindung der natürlichen und sicher zu erkennenden Zusammenhänge. Hier sollen nun blos solche Combinationen kurz vorgeführt werden; die gründliche Erörterung verspare ich für eine andere Gelegenheit.

Der „Sophistes" also zeigt p. 217 C. deutlich an (indem Sokrates sagen muss, er wäre als junger Mann bei den schönen, in kurzen Fragen und Antworten verlaufenden Reden des sehr alten Parmenides zugegen gewesen), dass der Parmenidesdialog von Platon früher geschrieben wurde. Wenn Stallbaum (Proleg. p. 54) in dieser einfachen Rückweisung vielmehr eine vorläufige Annonce sieht (tamquam sermonem mox proditurum), so wird wohl kein aufrichtiger Leser darüber zweifelhaft sein, was eine künstliche und was eine natürliche Interpretation ist.

Wann aber ist der Parmenides verfasst? Ich habe schon früher vermuthet und Tocco war auf denselben Gedanken gekommen, dass der Tyrann Aristoteles dem Namen des jungen macedonischen Lieblingsschülers zu Gefallen als dramatis persona

eingeführt sei, wie man ja Aehnliches in modernen Schriften häufig findet. Dadurch wäre sofort hypothetisch festgestellt, dass der Dialog erst nach dem Archontat des Polyzelos, also nach 367 a. Chr. (Clinton), verfasst ist.

Aber wie viele Jahre später? Um dies zu bestimmen, bedürfen wir einer neuen Combination. Dazu benutze ich die Mittheilung des Diodor*), dass um die Zeit des Cephisodor Aristoteles schon bemerkenswerth als Philosoph gewesen sei. Da diese Zeit für Aristoteles ungefähr das zwanzigste Lebensjahr bedeutet, so würde die Angabe sehr unzuverlässig oder fast unsinnig zu nennen sein, wenn nämlich Aristoteles sich durch eigene Leistungen schon sollte auf die Höhe der Zeit gehoben haben. Doch würde selbst dieses nicht ohne Beispiel sein, da uns die Lebensgeschichte Leibnitzens doch ziemlich das Gleiche zeigt, sofern man nicht die Welt, sondern eine Stadt als Schauplatz nimmt. Aristoteles könnte ja immerhin, nachdem er sich schon daheim mit den bereits erschienenen Platonischen Dialogen bekannt gemacht und dadurch ein Verlangen nach seinem weiteren Unterricht gewonnen hatte, zu Platon als ein frühreifer Mann gekommen sein. Nehmen wir dann hinzu, dass er gewissermassen von dem königlichen Hof zu Macedonien geschickt war und sich gewiss, wie auch der Schmuck oder die Pracht seiner Kleidung immer erwähnt wird, in glänzenden Vermögensverhältnissen befand, so konnte es kaum fehlen, dass er in dem neugierigen und eitlen Athen sofort eine allgemeine Aufmerksamkeit erregte. Trotzdem möchte ich glauben, dass er als Philosoph nur erkannt werden konnte, wenn ihn Platon selbst auf das Piedestal hob. Nehmen wir nun die obige Hypothese an, dass im Parmenidesdialog der junge Aristoteles von den Zeitgenossen auf den Stagiriten gedeutet wurde, so musste er nach dem Erscheinen des Dialogs überall als Philosoph gelten. Und wenn man bedenkt, welche ausserordentliche Schwierigkeit dieser Dialog hat und welche Aufmerksamkeit und Ausdauer dazu gehört, um ihn bis zu Ende zu lesen, so kann man die Anekdote verstehen, wonach alle Zuhörer Platon's bei der

---

*) Diod. XV, 76. *ὑπῆρξαν κατὰ τούτους τοὺς χρόνους ἄνδρες ἄξιοι μνήμης — — καὶ Ἀριστοτέλης ὁ φιλόσοφος.* Die Zeit bezieht sich auf das Archontat des Cephisodor. nach Clinton 366 a. Chr.

Vorlesung dieses Dialogs fortgegangen wären, während nur Aristoteles bis zu Ende ausgeharrt hätte.*) Ob dies nun so vorgekommen ist, muss uns gleichgiltig sein, da wir ja sehen, dass er im Dialog wirklich als Antwortender bis zu Ende figurirt, woraus die Entstehung der Anekdote leicht begreiflich wird, während sein Ehrentitel als *νοῦς* es wiederum verständlich macht, dass ihm Platon diese bedeutende Rolle als dramatis persona zuweisen konnte.

Wenn man nun diese Combinationen zur Begründung einer Hypothese zusammenfasst, so ergäbe sich als Jahr der Abfassung des Parmenides etwa 366 oder 365 a. Chr. Wie viele Jahre später aber der Sophistes geschrieben sei, das müsste erst wieder durch andere Combinationen oder Indicien festgestellt werden.

Benutzung der sprachlichen Kriterien.

Wenn Dittenberger in seiner schönen und lehrreichen Abhandlung „Sprachliche Kriterien für die Chronologie der Platonischen Dialoge“ (Hermes 1881 S. 321 ff.) die von Platon gebrauchten Partikel statistisch behandelt und darnach die Dialoge in Gruppen sondert, je nachdem gewisse Partikeln gar nicht, oder selten

*) In der Anekdote wird der Dialog als *περὶ ψυχῆς* bezeichnet und man hat deshalb an den Phaidon gedacht, was offenbar recht verkehrt ist, weil ein so saftiger Dialog keine so grosse Ausdauer verlangt. Ich möchte aber darum doch die Bezeichnung bei Diogenes nicht verwerfen; denn der Inhalt des Parmenides kann sehr gut auf die Seele, nämlich der Welt, bezogen werden. Die Substanz der Welt ist die Seele nach Platon und zu dieser gehören ja auch unsere Seelen als Theile mit. Wenn deshalb verlangt würde, den Dialog nach seinem Inhalte zu benennen, so würde ich die von Grammatikern eingeführte Benennung *περὶ ἰδεῶν* entschieden verwerfen, da das Gegenstück der Ideen, *τὰ πολλά*, mit demselben Recht als Titel figuriren könnte. Da aber die *οὐσία* dem Vielen zukommen und das Viele eins sein soll (z. B. p. 144 B. *ἐπὶ πάντα ἄρα πολλὰ ὄντα ἡ οὐσία νενέμηται καὶ οὐδενὸς ἀποστατεῖ τῶν ὄντων, οὔτε τοῦ σμικροτάτου οὔτε τοῦ μεγίστου.* Und 144 E *οὐ μόνον ἄρα τὸ ὂν ἓν πολλά ἐστιν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ ἓν ὑπὸ τοῦ ὄντος διανενεμημένον πολλὰ ἀνάγκη εἶναι*); so konnten Platon und seine Schüler den Gegenstand des Dialogs nur als das Wesen der Welt oder die Seele bezeichnen; denn in der Seele kommt das Wesen der Welt zur vollen Erscheinung und Selbsterkenntniss. Es braucht also gar keine Verwechselung des Titels bei der Anekdote angenommen werden.

oder häufig gebraucht werden: so ist ein solches Kriterium gewiss von jedem Freunde der Platonforschung willkommen zu heissen. Es liegt aber auf der Hand, dass dieses Mittel wie eine gute Waffe erst eines Schützen bedarf, der es in Gebrauch nimmt und ihm Bewegung, Richtung und Ziel giebt; denn um Nutzen aus dem statistischen Material zu ziehen, muss man den Grund angeben können, wiefern ein bestimmter Partikelgebrauch positiv mit etwaigen bestimmten Zeitverhältnissen zusammenhängt und negativ, dass die Frequenz der Partikeln nicht durch den besonderen Charakter jedes Dialogs bedingt sei, oder nicht andere zufällige und nicht mit der Zeitbestimmung coordinirte Ursachen habe. Man sieht also, dass der Sprachgebrauch eine Waffe ist, die ohne Schützen kein Ziel treffen kann. Dies hat Dittenberger nun natürlich nicht ausser Acht gelassen, vielmehr mit grossem Scharfsinn gerade die Partikeln aus der Conversationssprache der sicilischen Dorier hervorgehoben und die sicilischen Reisen Platon's zu dem Gesichtspunkt gemacht, nach welchem man aus dem statistischen Material Schlüsse ziehen könnte. Darum müssen seine Resultate im Ganzen von Gewicht sein, was ich nicht so leicht einräumen würde, wenn nicht die von ihm gewonnene Gruppirung meistens mit der Anordnung der Dialoge, die mir aus anderen Gründen für wahrscheinlich gilt, übereinstimmte. Besonders beachtenswerth ist dabei, dass der Parmenides im Gegensatz gegen die herrschende Meinung und im Einklang mit meiner Auffassung in die letzte Gruppe IIb kommt und dass ebenso Theätet und Phaidros in die zweite Gruppe geschoben werden. Was aber die Gruppirung von I und IIa betrifft, so erkennt man wohl, dass der von Dittenberger hervorgehobene Gesichtspunkt doch im Ganzen keine bestimmte Determinirung gewähren kann; denn wie ein Aufenthalt in Syrakus, so kann auch ein inniger Verkehr mit Syrakusischen Schülern in der Akademie oder ein eifriges Studium dorischer Bücher, wie des Philolaos und dergl. seinen Stil beeinflusst haben, und es giebt ja viele Umstände, wodurch der Gebrauch gewisser Partikeln in unserer Sprache häufiger oder seltener werden kann. Ich glaube daher nicht, dass durch die Statistik des Sprachgebrauchs allein sich irgend ein Platonforscher bewegt fühlen könnte, eine bestimmte, nach wachsender oder abnehmender Frequenz gewisser Partikeln geordnete Reihenfolge der Platonischen Dialoge anzunehmen.

Der Grund für diese mangelnde Kraft zu überzeugen liegt in der Blindheit des Kriteriums, oder, wenn wir die Sache subjectiv wenden wollen, darin, dass wir mit verbundenen Augen, ohne nöthig zu haben, den Inhalt der Dialoge zu kennen und zu beurtheilen, uns von einem Gesichtspunkt als Führer, der auch über die Sache selbst nichts angiebt, zu einer wichtigen und über die bedeutendsten Fragen entscheidenden Handlung, zu einem Votum über die ganze Entwickelungsgeschichte Platon's, d. h. zur Anordnung seiner sämmtlichen philosophischen Arbeiten entschliessen sollen, wozu man bisher viel Verstand und Kenntniss nöthig zu haben glaubte. Für jede wissenschaftliche Entscheidung sind Gründe massgebend und zwingend. Nun sind die Gründe immer constitutiv oder consecutiv. Constitutiv aber für den Gedankeninhalt, Zweck, die Composition und Form eines Dialogs ist der Gebrauch dieser oder jener Partikel nicht. Also betrifft das Dittenberger'sche Kriterium nur consecutive Gründe. Allein diese sind entweder Propria oder Accidentia, und es käme nun darauf an, nachzuweisen, dass der Sprachgebrauch ein proprium bildete und kein accidens. Es ist aber schwer auszumachen, dass ein Schriftsteller, der sich irgendwo aufhält, von dem Localdialekt nothwendig immer Einiges aufnehmen und dieses dann, auch wenn er den Ort wechselt, immer festhalten oder vielleicht auch immer häufiger anwenden muss. Wenn diese Nothwendigkeit nicht bewiesen werden kann, ist Dittenberger's Kriterium kein Proprium und also kein *Τεκμήριον* im Aristotelischen Sinne, d. h. kein unfehlbares Zeichen, sondern nur ein accidens. Der accidentelle Charakter dieses Kriteriums zeigt sich auch darin, dass für dasselbe nicht blos Eine Ursache denkbar ist, sondern viele und ganz zufällige; denn es können mancherlei Umstände Platon zur unbewussten Assimilation gewisser Partikeln veranlasst haben. Mithin bleibt dem Kriterium nur eine gewisse Probabilität, die ja in Gebieten, wo viele Bedingungen durcheinander wirken, die höchste etwa einzuräumende Stufe der Gewissheit bildet. Unter diesen Umständen scheint mir Dittenberger's Kriterium nicht etwa eliminirt werden zu müssen, sondern ich schätze es, wie jedes Zeichen, und verfolge es mit grosser Aufmerksamkeit und mit Interesse; aber ich glaube, dass sein wissenschaftlicher Gebrauch sich nur zur Confirmation eignet. Wenn die

Anordnung der Dialoge nach dem Zwecke und Inhalt der Composition und demgemäss nach dem Verhältniss zu den Schriften anderer Verfasser und zu den Zeitereignissen versucht ist, dann wird man immer durch Dittenberger's Kriterium entweder eine Confirmation gewinnen, welche die Probabilität der Annahme steigert, oder eine Instanz erfahren, die durch einen plausiblen Grund erst beseitigt werden müsste.

Zweites Capitel.

Zur Chronologie von Platon's Charmides.

Wenn wir auch nicht überall ein bestimmtes Jahr für die Datirung der Platonischen Dialoge festzustellen vermögen, so ist es doch schon kein geringer Gewinn, mit Sicherheit das Zeitverhältniss zu anderen chronologisch schon bestimmten Schriften aufzufinden. So möge es uns hier genügen, die Beziehung des Charmides zu der Sophistenrede des Isokrates festzustellen.

Dass Isokrates auf den Protagoras des Platon zurückblickt, haben schon Andere bemerkt; wir können aber auch leicht erkennen, dass er ebenso den Charmides im Auge hat.

Vier Indicien.

1. Die Pflege der Seele.

Wenn Isokrates § 8 abschliessend sagt*), dass man die Arbeiten der Sophisten, welche Anspruch auf Wissenschaft erheben, für Geschwätz und Mikrologie und nicht für eine Pflege der Seele halten müsse, so zielt er offenbar auf Einen hin, der diesen Anspruch erhoben und den bestimmten Ausdruck „Pflege der Seele“ gewählt hatte. Nun finden wir im Charmides das Gewünschte. Denn in der schönen und geistreichen Einleitung, wo Platon den Thracier Zalmoxis einführt, tadelt er die Griechen, dass ihre Aerzte glaubten, man könne einen Theil des Körpers heilen, ohne auf das Ganze Rücksicht zu nehmen, und betont nachdrücklich, dass sie überhaupt nicht wüssten, was man zu „pflegen“ (*ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι*) habe, und dass Alles von der Seele anfange, die

*) De soph. § 8 *νομίζουσιν ἀδολεσχίαν καὶ μικρολογίαν ἀλλ᾽ οὐ τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν εἶναι τὰς τοιαύτας διατριβάς.*

durch Besprechungen, d. h. durch schöne Reden, geheilt werden müsse.*) Durch die Bemerkung, dass alle Güter und Uebel für den Leib sowohl, wie für den ganzen Menschen von dem Zustande der Seele abhängen und dass diese durch schöne Reden gepflegt werden müsse, zieht er offenbar nicht sowohl die Aerzte, als vielmehr die Redner und Professoren der Redekunst, wie den Lysias und Isokrates, mit heran, um ihnen zu sagen, sie verstünden Alle ihre Aufgabe nicht, da sie blos einzelne Fertigkeiten lehrten, aber nicht die Tugend als Quelle alles Heiles für den Staat erstrebten. Es ist darum sehr verständlich, dass Isokrates sich durch Platon's Kritik verletzt fühlen musste und dem jüngeren Manne eine schnöde Abfertigung zu Theil werden liess.

2. Die Kunst, unsterblich zu machen.

So verstehen wir denn auch die sonst etwas übertriebene Aeusserung des Isokrates, als wenn nicht viel daran fehlte, dass sein Gegner seine Schüler „unsterblich zu machen" verspräche.**) Da dies nämlich doch wohl Niemand kann versprochen haben und Isokrates auch nur eine Folgerung gezogen zu haben scheint, so werden wir irgendwo einen festen Beziehungspunkt für diese seltsame Anspielung suchen müssen. Ein solcher bietet sich aber gleich von selbst dar, wenn wir den Charmides aufschlagen und die Stelle vergleichen, wo Platon in der Anknüpfung an den Zalmoxis das Programm seiner Bemühungen darlegt. Denn von den Aerzten des Zalmoxis führt er gerade dies an, dass sie, wie man sagt, auch „unsterblich machen" können.***) Da Platon sich nun im Uebrigen die Forderung der Thracischen Aerzte aneignet, die Seele zu heilen und dadurch dem ganzen Menschen das Heil zu verschaffen, so war für Isokrates eine genügende Veranlassung geboten, um in völlig verständlicher

*) Charmid. p. 156 E *οὐδὲ σῶμα ἄνευ ψυχῆς, ἀλλὰ τοῦτο καὶ αἴτιον εἴη τοῦ διαφεύγειν τοὺς παρὰ τοῖς Ἕλλησιν ἰατροὺς τὰ πολλὰ νοσήματα, ὅτι τὸ ὅλον ἀγνοοῖεν οὗ δέοι τὴν ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι, οὗ μὴ καλῶς ἔχοντος ἀδύνατον εἴη τὸ μέρος εὖ ἔχειν. πάντα γὰρ ἔφη ἐκ τῆς ψυχῆς ὡρμῆσθαι καὶ τὰ ʼκακὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ τῷ σώματι καὶ παντὶ τῷ ἀνθρώπῳ. — — θεραπεύεσθαι δὲ τὴν ψυχὴν ἔφη ἐπῳδαῖς τισί· τὰς δʼ ἐπῳδὰς ταύτας τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλούς.*

**) De soph. § 4 *μόνον οὐκ ἀθανάτους ὑπισχνοῦνται τοὺς συνόντας ποιήσειν.*

***) Charm. p. 156 D *τῶν Ζαλμόξιδος ἰατρῶν, οἳ λέγονται καὶ ἀπαθανατίζειν.*

Anspielung zu sagen, es fehle nur noch die Versprechung, die Schüler auch unsterblich zu machen.

Wenn Platon aber auch die Kunst, „unsterblich zu machen“, erwähnt, so darf man dies nicht als eine zufällige Notiz betrachten, die ihm unter die Feder gelaufen wäre, da er gerade von den Thracischen Aerzten sprach, sondern es lag sicherlich dem genialen Manne schon die später so bestimmt ausgearbeitete Lehre von der Unsterblichkeit und dem ewigen Leben des Philosophen im Sinne und wir empfangen hier nur wie ein seltsames Gerücht, was später in glänzender Klarheit wissenschaftlich bewiesen wird. Es ist darum interessant, dass Isokrates schon so früh von dieser Platonischen Lehre Act nimmt. Dass aber auch hier im Charmides ebensowenig wie in den späteren Dialogen an eine persönliche Unsterblichkeit zu denken sei, wie dies überhaupt nur solchen, denen für die von Platon so reich verwendete allegorisch-mythische Darstellungsweise der Begriffe noch die Kategorie oder die Energie der Durchführung fehlt, scheinen mochte, das sieht man gleich hier, wo er unmittelbar vor der Erwähnung der Unsterblichkeitskünste in seiner geistreich spielenden Rede sagt, Sokrates sei durch die Schönheit des Charmides wie ein Reh beim Anblick des Löwen dem Loose des Todes verfallen, nachher aber, als er gelobt wurde, allmählich ermuthigt und wieder aufgelebt (*ἀνεζωπυρούμην*). Wer an dem Spiel der Metaphern keinen Geschmack findet und Alles mit philisterhaftem Ernste auffassen will, der muss dem Verständniss Platon's Valet sagen; denn wie Platon im Jahre 380 im Phaidros als Achtundvierziger die philosophische Darstellung als ein passendes Spiel bezeichnet*), so nennt er auch noch am Ende seines Lebens, was Bergk sehr gut gegen Bruns hervorhebt**), die Unterhaltungen der Greise über die Gesetze ein vernünftiges Spiel des Alters.

3. Die *σωφροσύνη* als Lehre vom Zukünftigen und von der Glückseligkeit.

Eine dritte Beziehung kann noch angegeben werden. Isokrates hält sich nämlich darüber auf, dass die Eristiker versprechen, das Zukünftige (*τὰ μέλλοντα*) vorauszuerkennen, und die jungen Leute zu lehren, was man thun müsse, um glücklich zu werden, und dass sie Tugend und Weisheit

---

*) Vergl. meine Literar. Fehden S. 68.

**) Fünf Abhandlungen zur Gesch. d. griech. Phil., herausg. v. Hinrichs, S. 114. *παίζειν παιδιὰν πρεσβυτικὴν σώφρονα* (Legg. 685 A).

überliefern wollen. Er spottet darüber, weil dies über die menschliche Natur hinaus ginge und Homer, der den Ruhm des Weisesten genösse, schon gezeigt habe, dass die Götter für die Menschen die Zukunft bestimmten.*) Die Weisheit (σωφροσύνη), über welche Isokrates spottet, ist aber gerade der Inhalt von Platon's Charmides, und dieser wird gerade als ein solcher Jüngling (τοὺς νεωτέρους) dargestellt, der dem Sokrates, d. h. Platon, übergeben werden soll. Wenn nun auch Platon in dem Dialog nicht zu positiven Resultaten kommt, so ist doch ersichtlich genug, dass Alles, was Isokrates vorbringt, in der That nach Sokrates und der übrigen Gesprächsgenossen Meinung von der Weisheit (σωφροσύνη) geleistet werden müsse, so dass die bestimmten Ausdrücke des Isokrates dort alle vorkommen, wie z. B., dass die Weisheit auch der Mantik vorstehe und wir also eine Wissenschaft des Zukünftigen (ἐπιστήμην τοῦ μέλλοντος) hätten und demgemäss wüssten, was zu thun sei, um glückselig zu werden (εὐδαιμονοῖμεν), und dass sie die Wissenschaft vom Guten sein müsste.**)

4. Die Silbenstecherei und Prahlerei.

So bleibt nur viertens übrig, auch die scheinbare Berechtigung des Isokrates nachzuweisen, die Platonische Schule so schnöde abzufertigen. Denn dass er gerade auch den Charmides mit im Auge hat, kann man zwar nicht aus der Bezeichnung (§ 1) τῶν περὶ τὰς ἔριδας διατριβόντων und (§ 8) οὐ τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν εἶναι τὰς τοιαύτας διατριβάς schliessen, obgleich der Charmides sofort damit beginnt, den Sokrates ἐπὶ τὰς ξυνήθεις διατριβάς

*) Isocr. de soph. § 2. οἶμαι γὰρ ἅπασιν εἶναι φανερὸν ὅτι τὰ μέλλοντα προγιγνώσκειν οὐ τῆς ἡμετέρας φύσεώς ἐστιν. — πειρῶνται πείθειν τοὺς νεωτέρους ὡς, ἢν αὐτοῖς πλησιάζωσιν, ἅ τε πρακτέον ἐστὶν εἴσονται καὶ διὰ ταύτης τῆς ἐπιστήμης εὐδαίμονες γενήσονται. καὶ τηλικούτων ἀγαθῶν αὑτοὺς διδασκάλους καὶ κυρίους καταστήσαντες. — — σύμπασαν δὲ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν τοὺς δὲ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν σωφροσύνην ἐνεργαζομένους.

**) Charm. p. 173 C. καὶ τὴν μαντικὴν εἶναι ξυγχωρήσωμεν ἐπιστήμην τοῦ μέλλοντος ἔσεσθαι, καὶ τὴν σωφροσύνην, αὐτῆς ἐπιστατοῦσαν, τοὺς μὲν ἀλάζονας ἀποτρέπειν, τοὺς δὲ ὡς ἀληθῶς μάντεις καθιστάναι ἡμῖν προφήτεις τῶν μελλόντων. — — ὅτι δ' ἐπιστημόνως ἂν πράττοντες εὖ ἂν πράττομεν καὶ εὐδαιμονοῖμεν, τοῦτο δὲ οὔπω δυνάμεθα μαθεῖν. Dazu gehöre noch die Wissenschaft vom Guten. P. 174 τόδε δὴ ἔτι προσποθῶ, τίς αὐτὸν τῶν ἐπιστημῶν ποιεῖ εὐδαίμονα; — — C. μιᾶς οὔσης ταύτης μόνον τῆς περὶ τὸ ἀγαθόν τε καὶ κακὸν (ἐπιστήμης).

zu schicken; denn dieser terminus *διατριβή* ist keine für Platon eigenthümliche Bezeichnung. Gleichwohl mag auch diese Uebereinstimmung mit ziehen, da sie an die oben Seite 29 erwähnte Wendung *ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς* angeschlossen ist, die hier eben als charakteristisch gelten muss. Dagegen ist der Inhalt des Charmides doch derart, dass er von einem nicht sympathischen Leser mit Isokrates sehr wohl für Geschwätz und Silbenstecherei (*ἀδολεσχίαν καὶ μικρολογίαν* § 8) erklärt werden konnte. Hat Isokrates nicht scheinbar Recht, hier blos eine Aufmerksamkeit auf die Widersprüche in den Worten zu sehen, während der Blick sich von dem Leben und der Geschichte des Staates abwende?*) In dem Charmides und Protagoras des Platon ist, wenn man nicht als Philosoph urtheilt, sondern einer Begabung, wie der des Isokrates, gerecht wird, die für dialektische Untersuchung der Begriffe ungeeignet war und nur Resultate und die Hörer packende Wahrheiten forderte, der Inhalt wirklich eristisch, weil es gar nicht in der Absicht Platon's lag, zu einem positiven Resultate zu kommen.

Zugleich aber erkennt man auch sofort in den ersten Worten des Isokrates die Veranlassung zu seiner Kritik: es ist die grossartige Zuversicht und, wenn man die Gegner hört, die prahlerische Arroganz**), mit der Platon auftritt und die bisherigen Grössen ironisch durchhechelt und in Verachtung bringt. Wem könnte es entgehen, dass der ganze Charmides von dem siegreichen Gefühle getragen ist, Platon wisse allein, was Weisheit (*σωφροσύνη*) sei und vermöge die Wissenschaft vom Guten zu lehren und die Seelen zu pflegen und ihnen, wenn sie gutgeartet sind, Tugend und damit innere und wahre Glückseligkeit zu verschaffen! Das Alles aber lehrt er erst im „Staate“ ein paar Jahre später; hier schwingt er nur wie im Spiel das Schwert der Kritik und zeigt die Widersprüche und die Rathlosigkeit der herrschenden Meinungen der Gelehrten***) und des

*) Isocr. de soph. § 7 *καὶ τὰς ἐναντιώσεις ἐπὶ μὲν τῶν λόγων τηροῦντας, ἐπὶ δὲ τῶν ἔργων μὴ καθορῶντας.*

**) Isocr. de soph. 1. *μείζους ποιεῖσθαι τὰς ὑποσχέσεις ὧν ἔμελλον ἐπιτελεῖν. — οἱ τολμῶντες λίαν ἀπερισκέπτως ἀλαζονεύεσθαι.*

***) Auch des Sokrates; denn auch dessen „Selbsterkenntniss“ wird, wie sie Kritias in der Xenophonteischen Auslegung vorträgt, vernichtet. Vergl. darüber das Nähere weiter unten. Susemihl (Genetische Entw. I.)

Volkes. So ist denn der ganze Glanz der Kraft über den Dialog ausgegossen, der Unendliches verspricht und doch, wie Isokrates gewissermassen mit Recht sagt, noch nichts fertig bringt. Dazu kommt, dass Platon hier auch ebenso wie später im Staate*) sich selbst in dem Ruhm seiner Familie sonnt und so sich in schönem Rahmen selbst verherrlicht. Denn wie kann man es nur verkennen, dass er den Kritias, wenn er auch im Dialoge den Kürzeren zieht, doch gewissermassen gegen die demokratische Verurtheilung als einen bedeutenden Mann erhebt und seinen Oheim Charmides im Zauber der Jugendschönheit verewigt. Es fragt sich, lässt er den Sokrates sagen, ob der Charmides, den Alle wie ein Götterbild anschauen, um dessen Umgang sie sich streiten, in dessen Nähe sie berauscht und verwirrt werden, auch der Seele nach so vollkommen geartet sei, und er fügt gleich hinzu: „Freilich ziemt sich das, o Kritias, da er ja aus euerem Hause stammt".**) Und sofort wird ihm dann in hohem Grade die Kalokagathie zugesprochen und die philosophische und dichterische Anlage, die als schönes Erbe ja durch die Verwandtschaft mit Solon ihm zugeflossen sei.***) Wer sieht nicht, dass Platon, wenn er dies schreibt, dabei an sich denken musste, da er ja sich selbst dadurch auch als Erben der Solonischen Gaben hervorhebt und sich dabei natürlich nicht nur seiner philosophischen, sondern auch seiner dichterischen Kraft bewusst sein musste.†)

S. 30) hat von dem polemischen Charakter des Dialogs keine Ahnung und nimmt entsprechend der früher bei der Interpretation Platon's herrschenden gutmüthigen Naivetät an, dass Platon hier dem Vorgange des Sokrates gefolgt sei, mit Hinweis auf den damit übereinstimmenden Xenophon (Mem. III, 9, 4).

*) Vergl. die Nachweisung in meinen Literarischen Fehden S. 54.

**) Charm. p. 154 E. *εἰ τὴν ψυχὴν τυγχάνει εὖ πεφυκώς. πρέπει δέ που, ὦ Κριτία, τοιοῦτον αὐτὸν εἶναι τῆς γε ὑμετέρας ὄντα οἰκίας.*

***) Ibid. 155 *τοῦτο μὲν πόρρωθεν ὑμῖν τὸ καλὸν ὑπάρχει ἀπὸ τῆς Σόλωνος συγγενείας.*

†) Diese und die folgende Bemerkung sind es, wodurch ich auch wieder von der Auffassung Heinrich von Stein's abweiche, der sonst mit dem Scharfblick der Liebe Vieles in Platon so schön erklärt und ihn auch von dem höheren christlichen Standpunkt, wenn auch nicht speculativ genug, doch mit schlichtem Gradsinn und gesundem Gefühl gerecht beurtheilt hat. Heinrich von Stein glaubt (Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus I, Seite 76) bei Platon eine Bescheidenheit voraussetzen

Noch deutlicher und mächtiger tritt dies an der zweiten Stelle hervor, die ja auch die Genealogien der Biographen Platon's unterstützt oder gar ihnen zur Quelle gedient hat, ich meine p. 157 D. Denn dort rühmt er wieder die Schönheit seines Oheims Charmides und seine Besonnenheit (σωφροσύνη), wodurch er alle seine Zeitgenossen übertreffe, und erklärt diese Vorzüge vor allen übrigen für natürlich, da man ja nicht leicht von den Zeitgenossen irgend einen in Athen namhaft machen könne, der aus der Verbindung von zwei so edlen Familien entsprossen sei. Denn nach der väterlichen Seite sei ja die Familie des Kritias, des Sohnes von Dropides, sowohl von Anakreon, als von Solon und von vielen anderen Dichtern gepriesen als hervorragend an Schönheit und Tugend und der übrigen sogenannten Glückseligkeit; nach der mütterlichen Seite wiederum soll Niemand auf der Erde für einen schöneren und stattlicheren Mann gehalten sein, als des Charmides Oheim Pyrilampes, so oft er auch an den grossen König oder sonst wohin als Gesandter geschickt wurde, und die ganze Familie stehe der väterlichen in keinem Stücke nach. Da er aber von so herrlicher Abkunft wäre, sei es natürlich, dass er in allen Beziehungen die erste Stelle einnehme. Und Platon hat noch nicht genug an dieser Herrlichkeit; er lässt den Sokrates hinzufügen: „An Schönheit, o lieber Sohn Glaukon's, scheinst Du mir keinem

---

zu müssen, die ihn veranlasst habe, sich und seine persönliche Stellung nirgends (mit Ausnahme der beiden Stellen in der Apologie 34a, 38b und im Phaidon 59b) zu erwähnen und weist auch auf die Objectivität des Kunstwerkes und die unerlässliche Illusion hin. Ich bin weit davon entfernt, den Werth dieser ethischen und ästhetischen Gesichtspunkte zu verkennen; aber ich glaube doch gegen dieses würdige Bild von Platon, welches H. von Stein seit Schleiermacher wohl am feinsten erfasst hat, meine neue Zeichnung vertreten zu müssen. Ich sehe Streitschriften in den Dialogen und fordere für den auch von den Früheren erkannten Humor als eine eigene Kunstgattung das Recht, die für andere Redegattungen obligate Objectivität überall durch Allusionen zu durchbrechen und die unmittelbare historische Gegenwart Platon's und auch seine persönlichen Verhältnisse beliebig einzuschieben und je nach Wunsch durch Anachronismen, Parabasen und Maskeraden der Interlocutoren die von Platon beabsichtigten praktischen Zwecke der Vernichtung seiner Gegner und der Begründung einer mächtigen auf das Gute gerichteten conservativen Partei unbekümmert um die ästhetischen Normen der Dichter mit souveräner Freiheit durchzuführen.

Deiner Vorfahren Schande zu machen; wenn Du aber auch für Besonnenheit (σωφροσύνη) und die übrigen Vorzüge (φιλόσοφος), die Kritias an Dir gerühmt hat, die rechte Begabung hast, so hat Dich, lieber Charmides, glückselig (μακάριον) die Mutter geboren."

Diese ganze Stelle mit ihrer detaillirten historischen und panegyrischen Ausführlichkeit ist für den angeblichen Zweck des Dialogs, über den Begriff der σωφροσύνη zu räsonniren, vollständig überflüssig. Sie hat nur einen Sinn, wenn man den persönlichen Antheil, den Platon an der Verherrlichung seiner Familie nehmen musste, in's Auge fasst. Und da wird doch Niemand verkennen, dass jeder Leser in Athen gewusst habe. der Verfasser des Dialogs sei der Neffe des so hoch gerühmten und mit einer Seligpreisung gekrönten Mannes und stamme auch von diesen beiden grossen Häusern ab und mache auch auf Besonnenheit und Philosophie Anspruch und müsse auch nach seiner eigenen Folgerung für den ersten seiner Zeit gehalten werden. Unter diesem Gesichtspunkt verstehen wir vollkommen die Stimmung des Isokrates. Dass Platon sich selber rühmt, nahm ihm kein Grieche übel, die es vielmehr für Mikropsychie gehalten hätten, wenn einer das Rühmliche seiner Abkunft unter den Scheffel gestellt haben würde. Sie ehrten vielmehr solchen Stolz und bedauerten nur heimlich mit Neid, dass sie nicht auch solche Vorfahren herzählen konnten; denn so sehr Lysias und Isokrates sich auch selbst zu rühmen pflegen, so konnte doch die Erwähnung einer Schilderfabrik und Flötenfabrik ihrer Väter ihnen keinen Glanz verleihen. Isokrates merkt deshalb sofort, dass er hier mit einem Manne von grossen Ansprüchen zu thun und eine gefährliche Concurrenz zu fürchten hat, und wendet sich sofort zum Angriff gegen dieses neue Schulhaupt (οἱ παιδεύειν ἐπιχειροῦντες). Zu diesem Zwecke brauchte er nur die an's Licht getretenen Leistungen Platon's der Kritik zu unterwerfen und darin eine unbesonnene Prahlerei nachzuweisen, die ihn bei den Ungelehrten in üblen Ruf brächte und es rathsamer erscheinen liesse, ohne Bildung den Vergnügungen nachzugehen, als sich der Philosophie zu befleissigen. Auf diesen Eingang, der sofort gegen Platon einnehmen muss, folgt dann die Erörterung der oben besprochenen Prahlereien mit Tugend, Glückseligkeit und Unsterblichkeit, und man muss dem Isokrates zugestehen, dass ihm die Kunst, das Grosse klein und das Kleine

gross erscheinen zu lassen, nicht mangelt, vorausgesetzt, dass man ihn allein hört; wenn man aber Platon's Dialoge daneben hält, so versinkt allerdings sofort seine dem Scheine dienende Schwäche vor der tiefen Kraft und Liebe Platon's in den ihr gebührenden Schatten der Unbedeutenheit.

Anfang der Schule vor der Organisation der Akademie.

Die Schüler vor der Schule.

Wenn ich hier den Platon ohne Weiteres als Schulhaupt bezeichne, so bin ich mir wohl bewusst, dass man den Anfang der Schule erst in das Jahr 387 setzt.*) Allein diese spätere Stiftung einer „religiösen Innung“ mit staatlich garantirten Rechten hat nicht den mindesten Einfluss auf die Behauptung, dass Platon's Schule viel älter ist. Denn nicht einmal der Einfall, eine Schule in dem Rahmen des Athenischen Rechtslebens zu begründen, konnte dem Platon kommen, wenn er nicht schon eine Schule, d. h. Schüler hatte. Die Schüler machen die Schule und nicht umgekehrt.

Nun sind wir befugt, anzunehmen, dass Platon sofort nach dem Tode des Sokrates einen engeren Kreis aus den von diesen gesammelten Elementen auszuscheiden und sich an ihre Spitze zu stellen versuchte, was ihm aber missglückte, weil er noch nicht Autorität genug gewonnen hatte.**) Es ist aber gar keine Frage, dass Platon, den seine Verwandten in die politische Carrière zu ziehen suchten, der aber dieser Versuchung widerstand, seiner von politischen Plänen und pädagogischen Instincten erfüllten Seele in seinem Verwandten- und Bekanntenkreise Luft verschafft habe.

Platon war, wie uns seine Dialoge sicher schliessen lassen, nicht zum Gelehrten im engeren Sinne und nicht zum praktischen Staatsmann geschaffen, sondern hatte die Natur eines Philosophen und Missionärs und Pädagogen. Wenn er sich lange Zeit über seinen wahren Beruf täuschte, so kann das bei einem jungen Mann, der sich seiner Verwandtschaft mit Solon bewusst

---

*) Die letzte schöne und inhaltsreiche Arbeit, die ich darüber gelesen, ist von H. Usener „Organisation der wissenschaftlichen Arbeit“, Preuss. Jahrbücher Januar 1884 S. 4 ff.

**) Hierüber das Nähere weiter unten. Vergl. Index s. v. Hegesandros.

und durch seine gesellschaftliche Stellung zu den höchsten Ansprüchen berechtigt war, nicht Wunder nehmen. Und in gewissem Sinne hat er ja seine politischen Pläne auch zeitlebens gehegt, da noch sein letztes Werk einer ausführlichen Gesetzgebung gewidmet ist. Er erkannte aber bald, dass für seine königliche Natur nicht eine irgendwie untergeordnete Stellung im Staate erträglich sei. Darum ging er darauf ein, einen Alleinherrscher oder auch die mächtigsten Persönlichkeiten des Staates zu berathen, d. h. er suchte seine politische Ueberzeugung durch pädagogische Thätigkeit zu verwirklichen. Bei Dionysios hätte er, wenn die Leidenschaften dieses Tyrannen nicht zu stark gewesen wären und wenn die eifersüchtige, um ihren Einfluss gebrachte Partei nicht gesiegt hätte, eine weit grössere Rolle spielen können, als ein Radowitz, Bunsen, Stahl und andere praktische Philosophen unserer Zeit. Er wollte die Seele, der geistige Ursprung der Bewegung sein und nicht Minister oder Organ der politischen Action. Durch das Misslingen seiner Pläne erkannte er die Nothwendigkeit, sich erst eine reale Macht durch einen zahlreichen Schülerkreis zu verschaffen, da er ohne eine grosse und mächtige Partei, ohne einen festen Freundschaftsbund keine sichergestellte Wirkung ausüben konnte. Dies wird uns im siebenten Briefe von ihm selbst oder nach seinen Memoiren völlig glaublich überliefert. Platon hätte aber nicht einmal den Gedanken zu einem solchen Plane, junge Männer zu Freunden heranzuziehen, fassen können, wenn seine ganze Natur nicht auf Mittheilung angelegt, wenn er nicht Missionär und Pädagog seiner natürlichen Begabung nach gewesen wäre. Wir müssen uns daher Platon gar nicht anders denken, als immer im Kreise von jungen Freunden, die er durch sein Gespräch fesselt und leitet und zu seiner Gesinnung erhebt, d. h. Platon musste immer Schüler und also eine Schule haben, wenn sein Einfluss und seine Belehrung und Erziehung auch nicht gleich der wohlüberlegten Organisation theilhaftig sein konnte, die er durch viele Erfahrungen allmählich ausbildete.

Wenn Isokrates daher von Denen spricht, die zu erziehen unternehmen*), so braucht man nicht etwa schon die Eröffnung der Akademie vorauszusetzen; Isokrates hatte vielmehr volles

*) De soph. l. l. οἱ παιδεύειν ἐπιχειροῦντες.

Recht so zu sprechen, nachdem er den Protagoras und Charmides gelesen; denn in diesen Dialogen sieht man ja auf's Deutlichste, wie Platon von vornehmen Jünglingen und älteren Männern als Erzieher und Lehrer gesucht und geliebt wird und es wird doch wohl Niemandem mehr einfallen, alles dies als blosse Memorabilien auf den todten Sokrates zu beziehen. Sokrates hatte sterbend die Fackel der Weisheit dem Platon überreicht und dieser erhielt sie zeitlebens in hellem Glanze und überreichte sie sterbend seiner Schule, die sie Jahrhunderte lang brennend erhielten und von Hand zu Hand gehen liessen. Alles, was Platon in diesen Dialogen von Sokrates erzählt, ist wohlverstanden für ihn selber giltig. Er ist ein Schulhaupt gewesen, ehe ihn Isokrates angriff, der ihn ganz treffend als ein solches bezeichnet.

Die Schülerinnen.

Ich möchte nur noch auf einen Punkt aufmerksam machen, den man, wie mir scheint, übersehen hat. Da Platon nämlich ungefähr die Hälfte seines „Staates" schon vor den Ekklesiazusen des Aristophanes veröffentlichte und die Gleichstellung der Weiber darin einer der auffallendsten Züge war, so schliesse ich, dass er schon ganz früh auch im Kreise edler Atheniensischen Frauen und Jungfrauen Anhänger gefunden haben muss. Ich schliesse dies nicht aus der Persifflage von Seiten des Aristophanes, obgleich auch diese Verdrehung auf das wirkliche Sachverhältniss hindeutet. Platon konnte sich aber unmöglich einem leeren und schulmeisterlichen Räsonnement über gleiche Anlagen von Männern und Frauen hingeben und daraus abstracte Postulate ziehen; ihm erwuchsen vielmehr seine pädagogischen und politischen Grundsätze aus seiner lebendigen Erfahrung, deren Spuren man überall in seinen Dialogen findet. Hätte Platon nicht schon früh verständnissvolle Schülerinnen gefunden, so hätte er auch nicht schon damals jene originelle Untersuchung in seinen „Staat" aufnehmen können. Wir müssen daher schliessen, dass die von Diogenes Laertios aufgezählten Schülerinnen oder ähnliche andere aus seinem Verwandten- oder Freundes-Kreise seinen Gesprächen folgten und seine Gesinnung theilten, wie ja bei den Pythagoreern und den Doriern überhaupt, mit denen Platon von jeher sympathisirte, die Frauen schon längst eine freiere Stellung besassen und oft einen beherrschenden Einfluss auf den Rath der Männer ausübten. Auch ist nach der Darstellung

des Plutarch im Leben des Dion und Timoleon nicht zu zweifeln, dass Platon bei den edlen Frauen des Hofes von Syrakus Anhang und Unterstützung fand; wie seine Dialogen ja auch durch das blosse Lesen bis heute immer bei Frauen Anklang gefunden und nicht wenige berühmte Schülerinnen seiner Lehre gewonnen haben. Wenn wir uns diese nothwendig vorauszusetzenden Beziehungen zu höher gebildeten, edlen Frauen deutlich vorstellen, so erhalten wir ein anziehendes Bild von dem Kreise, der sich um Platon gebildet hatte, ehe er den Staat schrieb, und wir werden demgemäss es begreiflich und ganz natürlich finden, dass er, gestützt auf seine Erfolge und als einen Tribut für die ihm dargebrachte Verehrung, die Dorischen Zustände idealisirte und den Frauen ein Enkomium schrieb, wofür er den Spott des Aristophanes erntete, der auch sicherlich keine blos literarische Parodie war, sondern wirkliche Zustände der Athenischen Gesellschaft und speciell des Platonischen Kreises auf's Korn nahm und dadurch sein Salz gewinnen konnte.

Platon's Zeugniss für die Originalität seiner Weibergemeinschaftsidee.

Um für diese Thätigkeit Platon's und die Reihenfolge seiner Dialoge feste Daten zu gewinnen, prüfte ich in den „Literarischen Fehden" die Beziehung des „Staates" zu den Ekklesiazusen noch einmal genauer, nachdem durch Zeller, Susemihl u. A. der unbefangene Eindruck, den die Gelehrten früher von der polemischen Beziehung der Komödie auf Platon's Gesellschaftsconstruction empfangen hatten, durch abstractes Räsonnement ohne jede anschauliche Auffassung der Quellen getrübt und verwirrt war. Es stellte sich bei der Beachtung im Einzelnen heraus, dass Aristophanes vielfach wortgetreu die Platonischen Conceptionen wiedergiebt, wie auch, dass Aristoteles ausdrücklich die Originalität und Priorität der Platonischen socialen Erfindung anerkennt. Ich freue mich zu sehen, dass Chiappelli in seiner für diese Frage wichtigen Arbeit „Le Ecclesiazuse di Aristofane e la Repubblica di Platone" (Torino, Loescher 1882) nach einer neuen sorgfältigen Prüfung meine Resultate annimmt und durch weitere Bemerkungen ergänzt und verificirt.*) Zu einer solchen Verification will ich

*) Wenn Chiappelli mir in seiner Arbeit die Ehre erweist, als Nebentitel die Bezeichnung meines Buches anzunehmen: „Polemica letteraria nel IV sec. avanti Christo", so freue ich mich, die von mir erwartete Fruchtbarkeit der neuen Betrachtungsweise hier schon an einem schönen

einen neuen Zeugen aufrufen. Wer könnte uns wohl besser sagen, ob Platon die Gleichstellung der Weiber im Staate selber ausgedacht, oder sie von Protagoras herübergenommen oder sie nach Aristophanes ausgearbeitet habe, als Platon selbst! Also soll Platon uns Zeugniss ablegen! Aber wie können wir ihn citiren? Das ist nicht schwer, da er zeitlebens schrieb und immer Gelegenheit nahm, auf seine früheren Arbeiten zurückzuweisen. Wir brauchen daher nur die Stelle zu suchen, wo er seine neue Staatsordnung recapitulirt, so kann es kaum fehlen, dass wir ein Wort über unsere Frage finden werden. Wir müssen also den Timäus aufschlagen. Ehe er dort seinem von ihm immer beschützten und gleichsam in seiner Ehre geretteten Oheim Kritias das Wort ertheilt, um Platon's ägyptische Reminiscenzen als von dem gemeinsamen Stammvater Solon herrührend vortragen zu lassen, muss Sokrates selbst den Inhalt des Platonischen Staates recapituliren.

Dass dieser Inhalt des „Staates" nun sein Eigenthum sei, deutet Platon gleich dadurch an, dass er diesen Dialog als eine Bewirthung mit Reden bezeichnet (p. 17 B. *χθὲς ὑπὸ σοῦ ξενισθέντων*). Man bewirthet aber seine Freunde nicht auf fremde Kosten oder mit gestohlenem Gut. Von ihm selber rühren die Reden her (Ibid. *χθές που τῶν ὑπ' ἐμοῦ ῥηθένθων λόγων περὶ πολιτείας*). Er deutet aber auch die Neuheit und das vom Hergebrachten und schon Gehörten Abweichende, was Aristoteles und Aristophanes das *καινοτόμον* nannten, selber an, indem er sagt: „Wie aber, erinnert ihr euch auch an die Ordnung der Kindererzeugung? oder ist das ja wegen der Neuheit leicht behältlich*)?" Wir haben hier also Platon selber als Zeugen für die Neuheit seines Einfalls; denn wenn diese politische

Beispiele constatiren zu können. Es thut nichts zur Sache, dass Chiappelli in manchen Punkten von meinen Hypothesen abweicht. Denn in der historischen Forschung ist ja keine certitudo mathematica zu erreichen und es handelt sich nur um Vermehrung der Mittel zur Forschung, um neue Gesichtspunkte zur Stellung von Problemen und um eine neubegründete Hoffnung, durch Arbeit das Ziel, an dessen Erreichung man verzweifelte, dennoch auf anderen Wegen zu finden. Einige der neuen Combinationen Chiappelli's in dieser Arbeit werde ich weiter unten prüfen.

*) Timaeus p. 18 C. *ἢ τοῦτο μὲν διὰ τὴν ἀήθειαν τῶν λεχθέντων εὐμνημόνευτον, ὅτι κοινὰ τὰ τῶν γάμων καὶ τῶν παίδων πᾶσιν ἁπάντων ἐτίθεμεν κτλ.*

Erfindung (εὕρημα bei Aristophanes) sich blos von dem Zuschnitt der Athenischen Gesellschaft entfernt hätte, aber schon von einem berühmten Gelehrten wie Protagoras vorgetragen wäre, so würde es doch lächerlich gewesen sein, dass Platon die Leichtbehältlichkeit seiner neuen politischen Ordnung durch ihre Ungewöhnlichkeit motivirte. Es kann also auch nach diesem Selbstzeugniss Platon's über sich keinem Zweifel mehr unterliegen, dass die immer im Alterthum an Platon's Namen angeknüpfte und mehr getadelte als gelobte Lehre von der Gleichstellung der Weiber im Staate und die Weiber- und Kindergemeinschaft wirklich von ihm aufgebracht und dass mithin nur Platon und kein Anderer von Aristophanes karrikirt ist.

Drittes Capitel.

Xenophon's Memorabilien und Platon's erste Dialoge.

Isokrates als Vertheidiger des Hippias gegen Xenophon.

In einem früheren Buche*) habe ich durch eine aufgefundene Anspielung, die keinen Zweifel übrig lässt, bewiesen, dass Xenophon's Memorabilien durch die Sophistenrede des Isokrates angegriffen worden, also vor dieser geschrieben sind. Ich will hier nur hinzufügen, dass sich Isokrates durch die persifflirende Behandlung des Hippias von Seiten des Xenophonteischen Sokrates um so mehr zum Zorn gereizt fühlen musste, als er ja die Tochter oder Wittwe des Hippias zum Weibe nahm.**) Die Vertheidigung des Hippias, welche Isokrates übernahm, wäre daher, wenn er damals schon geheirathet hatte, eine oratio pro domo gewesen. Jedenfalls aber können wir daraus auf eine nähere Verbindung desselben mit Hippias' Familie schliessen und begreifen, wie dem Isokrates auch die spöttische Behandlung des Hippias in Platon's Protagoras verdriesslich gewesen sein muss, da ja dort die Sokratische Wissenschaftlichkeit überall der blos auf Meinungen ruhenden Redefertigkeit als weit überlegen erscheint.

Boeckh's Standpunkt aufzugeben.

Die persönlichen Verhältnisse der Philosophen sind zwar im Vergleich mit ihren die Welt erleuchtenden Gedanken eine untergeordnete Sache; allein die Philosophen waren auch Menschen, und wenn man die Abfassungszeit ihrer chronologisch unbestimmten

*) Liter. Fehden im vierten Jahrhundert vor Christo, S. 84 f.

**) Westermann Vitar. script. p. 253 *γυναῖκα δ' ἠγάγετο Πλαθάνην τινα, Ἱππίου τοῦ ῥήτορος ἀπογεννωμένην.* Sauppe hält die Tochter für richtig. Die Literatur über die Frage bei Blass Att. Beredtsamkeit 2, S. 64, der die Ehe auf „spätestens 380“ ansetzt.

Schriften erörtern will, so hat man auf ihre menschliche Seite Rücksicht zu nehmen. Ich glaube darum mit Recht einen Weg gesucht zu haben, der uns aus dem von Schleiermacher und seinen Nachfolgern rathlos durchirrten Labyrinthe herausführt; die Platonischen Dialoge müssen als Streitschriften betrachtet und die persönlichen Beziehungen und die literarischen Gegensätze, kurz die historische und menschliche Seite, zum Ausgangspunkte genommen werden. In diesem Sinne können wir nun auch Platon's Verhältniss zu Xenophon mit grossem Vortheil ausbeuten. Denn so ehrlich und brav auch die Gesinnung Boeckh's ist, wonach er allen Streit und jede Eifersucht zwischen so grossen Männern, wie Xenophon und Platon, wegdisputiren will*), so kann doch eine gewisse Naivetät bei solcher Beurtheilung der Menschen, die sich durch die Jugendlichkeit des Verfassers**) erklärt, nicht verkannt werden, und wir dürfen auf keinen Fall eine solche Annahme als Interpretationsprincip gelten lassen.

§ 1. Platon's Nichterwähnung.

Nehmen wir nun die Memorabilien Xenophon's und schlagen zuerst die Stelle auf, wo er bei der Vertheidigung des Sokrates gegen die Anklage, er habe seine Schüler verdorben, diejenigen namhaften Schüler aufführt, die sich durch ihre Trefflichkeit im privaten oder politischen Leben auszeichnen und einen Beweis für den Werth des Lehrers bilden. Da werden wir natürlich den Platon finden! Weit gefehlt! Kriton, Xairephon, Xairekrates, Simmias, Kebes und Phaidon oder Phaidondes werden genannt; Platon aber sinkt in den Schatten des „und Andere".***) Es ist ja wahr, Xenophon hat hier nichts positiv Böses über Platon gesagt; aber so darf man nicht über die Beziehungen zwischen den Menschen urtheilen, wenn man ihre freundlichen oder unfreundlichen Gesinnungen erforschen will. Man besinne sich doch

*) Kleine Schriften IV Disputatur de simultate, quae inter Platonem et Xenophontem intercessisse fertur p. 30 fin. Quare desinant iam optimorum gravissimorumque virorum illudere famae, ac sequioris aevi Graeculis sophistis ista relinquant molesta convicia, iis, qui dicunt, quam quibus dicuntur, plus afferentia dedecoris.

**) Die Arbeit Boeckh's ist 1811 publicirt und wahrscheinlich noch früher geschrieben.

***) Memor. I, 2, 48. καὶ ἄλλοι.

etwas darauf, wie wohl Platon über sich selbst urtheilte, wie er sich selbst überall als den „göttlichen“ (*θεῖος*) in seinen Schriften qualificirte*), wie er der Meinung war, allein fähig zu sein, als Schulhaupt die Philosophie zu vertreten**), wie er verlangte, man solle ihn um die Gnade bitten, an die Spitze des Staates zu treten und sich der für ihn lästigen politischen Geschäfte zu unterziehen***), wie er sich demgemäss auch gegen den sonst von anderen Sokratikern umschmeichelten Dionysius I. benahm; wenn man dies und alles Dergleichen erwägt, so muss sofort jeder Zweifel schwinden, als hätte Platon es vertragen können, so „mit Anderen“ in den Schatten zu treten. Hier heisst es, wer nicht mein Freund ist, der ist mein Feind: die Geringschätzung, wenn sie sich auch durch keinen Tadel documentirt, ist eine Beleidigung für Jeden, der Grosses von sich hält, und es gäbe wohl nicht leicht einen Menschen, der von sich grösser gedacht hätte, als Platon.†)

Wenn nun Einer Erinnerungen des Sokrates schreiben konnte, ohne Platon zu rühmen, Platon sage ich, ohne dessen Dialoge Sokrates unter den übrigen Sophisten der Zeit verschwunden sein würde, so kann ein solcher Historiker die Bedeutung des jungen Mannes nicht verstanden haben oder muss ihm unfreundlich gesinnt gewesen sein.

Dass er aber die Bedeutung Platon's verstanden und um sein näheres Verhältniss zu Sokrates gewusst hat, merken wir leicht aus der einen Stelle der Memorabilien, wo er

---

*) Vergl. meine Literar. Fehden S. 205, 208, 213, 215

**) Ebds. S. 124 f. Hierzu vergleiche noch die hübsche, aber von Hegesandros böse gemeinte Anekdote bei Athenäus 11, 507 b. *Παρεκάλει* (*Πλάτων*) *μὴ ἀθυμεῖν αὐτούς* (die übrigen Sokratiker), *ὡς ἱκανὸς αὐτὸς εἴη ἡγεῖσθαι τῆς σχολῆς.*

***) Staat p. 489 C *πάντα τὸν ἄρχεσθαι δεόμενον ἐπὶ τὰς τοῦ ἄρχειν δυναμένου θύρας ἰέναι, οὐ τὸν ἄρχοντα δεῖσθαι τῶν ἀρχομένων ἄρχεσθαι οὗ ἂν τῇ ἀληθείᾳ τι ὄφελος ᾖ.*

†) Ich erwähne nur kurz, dass Platon bei einer ganz ähnlichen Veranlassung sich nicht vergisst, sondern zuerst seinen älteren Bruder Adeimantos, dann sich selbst als gegenwärtig nennt (Apol. 34 a *ὅδε δὲ Ἀδείμαντος, ὁ Ἀρίστωνος, οὗ ἀδελφὸς οὑτοσὶ Πλάτων*) und dass er sich wieder und zwar in erster Stelle als Rathgeber des Sokrates in seinem Processe und als Bürgen für die Geldbusse hervorhebt. (Apolog. 38 B *Πλάτων δὲ ὅδε, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, καὶ Κρίτων κ. τ. λ.*)

Platon's Bruder eine lächerliche Rolle spielen und Sokrates dem Charmides und Platon zu Gefallen als Retter auftreten lässt.*) Die Stelle lässt errathen, dass Platon ähnlich wie Charmides eine beachtenswerthe Persönlichkeit und doch wohl, wenn sein Name ohne alle weitere Bestimmung die Abkunft oder Beschäftigung betreffend aufgeführt wird, auch recht bekannt gewesen sein muss. Je unzweifelhafter aber hier Platon plötzlich als eine illustre oder wenigstens als eine allen Lesern bekannte Persönlichkeit in's Licht tritt, um so räthselhafter muss das Schweigen sein, das in dem ganzen Buche über ihn beobachtet wird; es sei denn, dass uns die Annahme einer Rivalität oder einer unfreundlichen Gesinnung den Schlüssel des Räthsels liefern dürfte.

§ 2. Die Beurtheilung von Platon's Bruder Glaukon.

Xenophon macht Glaukon lächerlich.

Um dies nun gründlicher einzusehen, wollen wir einmal untersuchen, wie Xenophon, wenn er den Platon auch bei Seite lässt, mit der Familie desselben umgeht. Also zunächst, was er zählt er von seinem Bruder Glaukon? Ich kann dies nicht besser berichten, als wenn ich Steinhart das Wort lasse, der darüber mit vollkommener Unbefangenheit berichtet, da er in seiner Gutmüthigkeit gar nicht bemerkt, was daraus für die Beziehungen zu Platon folgen muss. Er sagt*): „Bei Xenophon ist Glaukon ein eitler, vorwitziger junger Mensch, den es drängt, eine Rolle in der Politik zu spielen und sich auf der Rednerbühne hören zu lassen, von der man ihn herunterlacht und fast herunterwerfen muss; dabei aber zeigt er, als Sokrates ihn in die Schule nimmt, in dem ABC der Staats-, Kriegs- und Finanzwirthschaft eine kaum glaubliche Unwissenheit." So klar Steinhart dies nun auch eingesehen hat, so fällt ihm doch gar nicht ein, dass es dem Platon ebensowenig wie irgend einem Menschen sehr angenehm sein konnte, wenn der eigene Bruder öffentlich lächerlich gemacht wurde. Steinhart stimmt vielmehr harmlos dem von Böckh „auf das Ueberzeugendste" geführten Beweise bei, dass gar kein Grund zur Annahme einer unfreundlichen Gesinnung zwischen beiden

*) Memorab. III, 6, 1. *Σωκράτης δέ, εὔνους ὢν αὐτῷ* (sc. *τῷ Γλαύκωνι*) *διά τε Χαρμίδην τὸν Γλαύκωνος καὶ διὰ Πλάτωνα, μόνος ἔπαυσεν.*

**) Leben Platon's S. 44.

grossen Männern vorhanden sei.*) Wollen wir hören, wie Platon sich dagegen benimmt.

Platon kommt seinem Bruder zu Hilfe.

Fangen wir mit dem Sprichwort an, das Platon im Staate mit einer gewissen Nachdrücklichkeit auf seine Brüder anwenden lässt, indem er dem Adeimantos seinen Bruder Glaukon zu Hilfe schickt: „Dem Manne doch helfe sein Bruder!“**) So ist auch Platon dem Glaukon zu Hilfe gekommen und hat das schmähliche Bild, welches Xenophon von dem Jüngling entworfen hatte, wieder ausgelöscht und ein wahres Enkomium auf ihn geschrieben. Bei Xenophon hatte Sokrates den Glaukon zur Arbeit getrieben, um sich angesehen, geehrt und berühmt zu machen.***) Da Xenophon dem eitlen jungen Menschen selbst gar keine höhere Gesinnung zugeschrieben hat, so war eine Ermahnung mit solchen Motiven ja auch wirklich sehr passend und überzeugend. Glaukon ist aber Platon's Bruder und dieser fühlt sich veranlasst, eine edlere Natur in Glaukon herauszukehren. Er lässt bei der Unterredung des Glaukon mit Sokrates über die Gerechtigkeit und das Herrschen den Glaukon zuerst die Xenophonteischen Gedanken vertreten, als wenn man blos herrschen wollte, entweder um sich zu bereichern, oder um geehrt zu werden.†) Dann aber zeigt ihm Sokrates, dass es eines edlen Menschen unwürdig sei, nach Geld oder Ehre zu streben, und dass die feineren Naturen einen höheren Gesichtspunkt haben, als die Xenophontheischen.††) Die Guten wären überhaupt nicht ehrgeizig und hielten es für hässlich,

---

*) Ebds. S. 95.

**) Staat p. 362 D *τὸ λεγόμενον, ἀδελφὸς ἀνδρὶ παρείη*

***) Memorab. III, 6. 2, *ὀνομαστὸς ἔσῃ — — πανταχοῦ περίβλεπτος ἔσῃ.* III, 6. 3, *εἴπερ τιμᾶσθαι βούλει.* 18 *εἰ οὖν ἐπιθυμεῖς εὐδοκιμεῖν τε καὶ θαυμάζεσθαι ἐν τῇ πόλει, πειρῶ κατεργάσασθαι ὡς μάλιστα τὸ εἰδέναι, ἃ βούλει πράττειν.*

†) Staat p. 347 *μισθὸν δεῖν ὑπάρχειν τοῖς μέλλουσιν ἐθελήσειν ἄρχειν, ἢ ἀργύριον ἢ τιμήν, ἢ ζημίαν, ἐὰν μὴ ἄρχῃ. Πῶς τοῦτο λέγεις, ὦ Σώκρατες; ἔφη ὁ Γλαύκων τοὺς μὲν γὰρ δύο μισθοὺς γιγνώσκω· τὴν δὲ ζημίαν — — οὐ ξυνῆκα.* Vergl. Xenoph. Memor. III, 6. 4 *πλουσιώτερον αὐτὸν ποιεῖν — πλουσιωτέραν ποιῆσαι* — 7. *ἀπὸ πολεμίων τὴν πόλιν πλουτίζειν.*

††) Ibid. B. *Τὸν τῶν βελτίστων ἄρα μισθὸν οὐ ξυνιεῖς, δι' ὃν ἄρχουσιν οἱ ἐπιεικέστατοι, ὅταν ἐθέλωσιν ἄρχειν· ἢ οὐκ οἶσθα, ὅτι τὸ φιλότιμόν τε καὶ φιλάργυρον εἶναι ὄνειδος λέγεταί τε καὶ ἔστιν;*

freiwillig nach Herrschaft zu streben. Dies betont Platon mit dem grössten Nachdruck und fügt hinzu, dass nur die grösste Strafe, die darin bestehe, sonst von einem schlechteren Manne beherrscht zu werden, sie dazu treiben könnte, ihrerseits sich um die Herrschaft zu bemühen.*) Man kann sich demgemäss vorstellen, wie Platon über Xenophon dachte, der als Söldner nach Asien gezogen und mit grossen Reichthümern zurückgekommen war, und wie wenig er erfreut sein musste, seinen Bruder von einem solchen Manne lächerlich gemacht und belehrt zu sehen.**)

Der neue moralische Standpunkt Platon's von Glaukon vertreten.

Platon ertheilt deshalb seinem Bruder Glaukon nun eine Rolle, wie sie herrlicher nicht gedacht werden kann; er lässt ihn die berühmte Geschichte von dem Ring des Gyges erzählen, der durch seine unsichtbar machende Kraft jede ungerechte Befriedigung der Leidenschaften ermöglichte, und von Sokrates dann den Beweis fordern, dass die Gerechtigkeit an und für sich begehrenswerther sei, als die Ungerechtigkeit, auch wenn der Gerechte den Schein gegen sich habe und von den Menschen nicht blos nicht wegen seiner Gerechtigkeit geehrt, sondern verkannt und beleidigt, gefesselt, gegeisselt, gefoltert, geblendet und gekreuzigt werde.***) Platon's Brüder, Glaukon und Adeimantos, die Söhne des Ariston, wenden sich hiermit gegen Xenophon, Isokrates und überhaupt gegen die ganze das damalige Staatsleben beherrschende Richtung und verlangen die Gerechtigkeit nach ihrem inneren und eigenen Werthe beurtheilt zu sehen und nicht blos nach dem daraus entstehenden guten Ruf und dem Schein und der Macht und Ehre, die aus der Meinung Anderer dafür den Gerechten zufliesst.†) Dass man sich aber nicht einbilde, die Brüder des Platon wollten hier die Ungerechtigkeit vertreten und nur den Schein und die

---

*) Ibid. B. *οὔτε χρημάτων ἕνεκα ἐθέλουσιν ἄρχειν οἱ ἀγαθοὶ οὔτε τιμῆς.* Sie wollen weder *μισθωτοί*, noch *κλέπται*, noch *φιλότιμοι* sein.

**) Memorab. III, 6. 1 *οὐδεὶς ἠδύνατο παῦσαι (Γλαύκωνα, τὸν Ἀρίστωνος) ἑλκόμενόν τε ἀπὸ τοῦ βήματος καὶ καταγέλαστον ὄντα.*

***) Staat II, p. 350—362.

†) Xenoph. Memor. II, 6. 39 *Ἀλλὰ συντομωτάτη τε καὶ ἀσφαλεστάτη καὶ καλλίστη ὁδός, ὦ Κριτόβουλε, " τι ἂν βούλῃ δοκεῖν ἀγαθὸς εἶναι, τοῦτο καὶ γενέσθαι ἀγαθὸν πειρᾶσθαι* Das Ziel ist also das Scheinen; das Sein aber nur Mittel und Weg. Plat. Staat p. 362 *καὶ γνώσεται, ὅτι οὐκ εἶναι δίκαιον, ἀλλὰ δοκεῖν δεῖ ἐθέλειν.* Ebenso p. 363.

Meinung der Menschen als Ziel hinstellen und würden von Sokrates zurechtgewiesen, dafür hat Platon wohl gesorgt; denn er lässt seinen Bruder Glaukon vorsorglich sagen: „wenn es auch etwas bäuerisch klingt, so glaube nur, dass nicht ich dies sage, sondern die, welche die Ungerechtigkeit der Gerechtigkeit vorziehen“.*) Und er lässt ihnen, ich möchte sagen im Gegensatz zu den Xenophonteischen Erinnerungen, noch ausdrücklich von Sokrates ein Zeugniss ausstellen. Nachdem nämlich Platon's älterer Bruder noch gesagt hatte, dass sein und seines Bruders Rede von der Wahrnehmung ausgegangen wäre, dass alle Lobredner der Gerechtigkeit von den Zeiten der Heroen an bis auf den heutigen Tag niemals aus anderen Gründen die Ungerechtigkeit getadelt und die Gerechtigkeit gelobt hätten, als wegen der guten Meinung der Menschen und wegen der Ehren und Geschenke, die sie als Lohn brächte**), dass er selber aber den eigenen Werth der Gerechtigkeit anerkannt wissen wolle, da antwortete Sokrates, der schon immer die Natur des Glaukon und Adeimantos bewundert hatte und über diese Rede besonders entzückt war: „Nicht übel hat auf Euch, „Ihr Söhne jenes Mannes, der Liebhaber des Glaukon den Anfang seiner Elegie gedichtet, nachdem Ihr euch in der Schlacht bei Megara ausgezeichnet, „Söhne des Ariston, des herrlichen Mannes göttlich Geschlecht“.***) Hierdurch ist also der Eindruck, den Xenophon's Erzählung von Glaukon machen musste, ausgelöscht und statt des eitlen und aufgeblasenen Menschen, den man von der Rednerbühne herunterzerren und auslachen muss, hat man nun eine der edelsten Naturen vor sich, die eine reinere und höhere Moral vertritt, als sie seit der Heroenzeit bis auf Platon hin jemals geahnt war.

Nimmt man nun hinzu, wie Platon den Xenophon auch an dem anderen Orte zurechtweist, wo Xenophon als höchste Moral

*) Staat p. 361 E *κἂν ἀγροικοτέρως λέγηται, μὴ ἐμὲ οἴου λέγειν.*

**) Staat p. 366 E *ἀπὸ τῶν ἐξ ἀρχῆς ἡρώων ἀρξάμενοι κ. τ. λ.* Hierin ist Xenophon eingeschlossen; denn Platon vindicirt diese Lehre offenbar sich selbst. Hätte aber auch Sokrates solches schon gelehrt, so hätte wenigstens Platon es zuerst verstanden und in Schriften niedergelegt *ὅσων λόγοι λελειμμένοι.*

***) Ibid. p. 367 E *καὶ ἐγὼ (Σωκράτης) ἀκούσας ἀεὶ μὲν δὴ τὴν φύσιν τοῦ τε Γλαύκωνος καὶ τοῦ Ἀδειμάντου ἠγάμην κτλ.* Und p. 368 B *τεκμαίρομαι δὲ ἐκ τοῦ ἄλλου τοῦ ὑμετέρου τρόπου.*

es hinstellt, seinen Freunden Gutes und seinen Feinden Böses zu thun*), so kann man kaum umhin, eine stillschweigende Polemik des Platon in dieser Ehrenrettung seines Bruders gegen Xenophon anzuerkennen. Es ist demgemäss selbstverständlich, dass die Memorabilien vor dem Staate herausgekommen sein müssen.

§ 3. Platon's Protagoras und die Memorabilien.

Clinton setzt, wie mir scheint, mit vollem Recht Xenophon's Arbeiten an seiner Geschichte in die erste Zeit des Aufenthaltes in Scillus, also in das Jahr 394, indem er den Angaben des Diogenes Laert. II, 52 Glauben schenkt. In meinen Literarischen Fehden S. 86 habe ich nun darauf hingewiesen, dass in diese Zeit auch die Memorabilien fallen müssen, und ich halte es für sehr natürlich, dass Xenophon, der von dem Athenischen Volke verbannt war, zunächst keine bessere Beschäftigung finden konnte, als sich an dem Vorbilde des Sokrates zu trösten, dem ja Schlimmeres widerfahren war. In dem Bilde dieses tadellosen Mannes, dessen treuer und unverächtlicher Schüler und Nachahmer er sein wollte, konnte er gewissermassen auch von sich die schönste Lobrede und Vertheidigung schreiben; denn wer so wie Xenophon in den Memorabilien alle Tugenden erklären und empfehlen, alles Schlechte durch Ueberredung abwenden und Recht und Unrecht in das Licht stellen konnte, der musste ein guter und begehrenswerther Bürger sein; ein so der Sache gewachsener Biograph und Apologet war gewissermassen ein zweiter Sokrates und der Schluss der Memorabilien ist wohl zugleich ein deutliches avis au lecteur, um den Xenophon nach demselben Mass zu beurtheilen.

---

*) Vergl. meine Literar. Fehden im vierten Jahrhundert I. S. 22. Zu der dort citirten Stelle der Memorab. vergl. noch lib. II. 3. 14 *καὶ μὴν πλεῖστον γε δοκεῖ ἀνὴρ ἐπαίνου ἄξιος εἶναι, ὃς ἂν φθάνῃ τοὺς μὲν πολεμίους κακῶς ποιῶν, τοὺς δὲ φίλους εὐεργετῶν*, wo, wie dort die *ἐχθροί*, die *πολέμιοι* eingeschoben sind. Das Allgemeine „die Gegner“ hat Xenophon nicht und geht auch die Frage nicht durch, ob dies immer die *κακοί* und *φαῦλοι* sind und ob man diesen immer Böses thun müsse oder dürfe. Chiappelli (Le Ecclesiazuse di Aristofane p. 112) erkennt meinen Nachweis der Allusion an.

Platon's Verhältniss zu den Sokratikern.

Wenn man sich nun fragt, wie wohl Platon über die Memorabilien geurtheilt haben würde, so kann er, wie ich glaube, darin im Ganzen nur eine löbliche Bemühung gesehen haben, die Erinnerung an Sokrates als an einen vortrefflichen Mann zu befestigen und viele wichtige und merkwürdige Aussprüche desselben zur allgemeinen Nachachtung zu empfehlen. Wir dürfen aber nicht vergessen, dass Platon von dem grossen Bekannten-Kreise des Sokrates nur einen kleinen Freundeskreis für sich festhielt (ich denke an Eukleides, Simmias, Kebes, Phaidon), die Anderen aber entweder als Feinde betrachtete, wie den Antisthenes, Lysias, Euthydem und Aristipp, oder doch als solche, die unfähig wären, die Tiefe des Sokrates zu würdigen und eine höhere philosophische Einsicht zu gewinnen.*) Zu diesen letzteren musste er den Xenophon rechnen. Deshalb erwarte ich in seinen frühesten Dialogen zwar keine offene Polemik gegen diesen, aber doch gelegentlich eine ironische Berücksichtigung, wobei die Unfähigkeit desselben in der Philosophie einem Jeden handgreiflich wird. Wir wollen dies an ein paar Beispielen verfolgen.

Der von Xenophon excerpirte Prodikus bei Platon eine komische Figur.

Bei Xenophon z. B. ist Sokrates so armselig, was wahrscheinlich nicht dem Sokrates, sondern dem Xenophon selbst auf die Rechnung zu setzen ist, den Herakles des Prodikos zu reproduciren, und damit füllt Xenophon fast ein ganzes Capitel seines Buches aus. Hätte er, wie Platon an die Rede des Lysias, daran eine eingehende Kritik geknüpft, so hätte Niemand etwas Anstössiges daran finden können; so aber heisst es nach Horaz: adsuitur pannus late qui splendeat. Platon behandelt den Prodikos nicht so unfreundlich, wie die anderen Sophisten. Er scheint seine etymologischen und lexikographischen Bemühungen für unschädlich zu halten; aber er citirt ihn doch immer nur, um sich über ihn lustig zu machen. Im Protagoras bringt die tiefe Stimme des Prodikos ein solches Dröhnen (*βόμβος*) im Hause hervor, dass man die Worte nicht deutlich hören kann (p. 316); nachher macht er zwar eine Menge Distinctionen

*) Athenaeus 11. 507 b. und c. *καὶ τὸ καθόλου πᾶσι τοῖς Σωκράτους μαθηταῖς ἐπεφύκει μητρυιᾶς ἔχων διάθεσιν.* Diese böse Bemerkung Hegesander's ist vom Standpunkte des Gegners, also perspectivisch betrachtet, ganz natürlich.

zwischen synonymen Wörtern; aber es erweist sich, dass all' dies für die aufgeworfene Frage völlig gleichgiltig ist. Ebenso meint Sokrates im Charmides, er hätte zwar von Prodikos unzählige (μύρια) solcher Wortunterscheidungen gehört, er wolle ihm (dem Kritias) es aber ganz überlassen, nach Belieben seine Ausdrücke zu wählen, und es käme blos auf den Sinn und Begriff an, den er damit verbände und der geprüft werden sollte p. 163 D. Wenn er ihn im Phaidros p. 267 B lobt, so geschieht das nur, um sein Zeugniss gegen Isokrates zu benutzen, der im Panegyrikos es als seine Kunst hingestellt hatte, kleine Dinge gross und grosse klein erscheinen zu lassen und über jede Sache lang und kurz sprechen zu können. Da dies, wie Platon bemerkt, nicht erst Isokrates, sondern schon Tisias und Gorgias gelehrt hätten, so lässt er den Prodikos darüber lachen und als das Richtige das passende Mass aufstellen. Im Uebrigen gilt er dem Platon auch als einer der gewinnsüchtigen Professoren, die ihre Belehrungen nach dem Masse des Honorars abmessen und für ihre Weisheit viel Geld zusammengebracht hätten.

Wenn daher Platon von Theopomp und Hegesander bei Athenaios der Schmähsucht und des Neides und der Eifersucht beschuldigt wird*), so muss man sich darüber weder verwundern, noch mit Steinhart darüber entrüsten; es ist dies vielmehr ein perspectivisch richtiges Bild von Platon; denn ein Gegner, der Platon's Standpunkt nicht theilte und seine Grösse nicht fassen konnte und wollte, musste gewissermassen so urtheilen. Sind es doch nur ein paar Namen, die Platon mit Liebe und Achtung nennt; alle übrigen, die von seinen Zeitgenossen gepriesen werden, gelten ihm als schlecht oder lächerlich. Platon duldete keine anderen Götter neben sich. Wie soll man sich da wundern, dass er für schmähsüchtig gehalten wurde. Wird doch selbst der harmlose Prodikos, der von Xenophon bewunderte und excerpirte Lobredner der Tugend, bei Platon nur zu einer komischen Figur!

Der Paralogismus bei Xenophon von Platon im Protagoras aufgedeckt.

Ein anderes Beispiel. Es muss auffallen, weshalb Platon im Protagoras p. 349 D — 351 B den Sokrates gegen den Sophisten mit einem Beweise auftreten lässt, der doch von diesem mit richtiger Logik als fehlerhaft zurückgeschlagen wird, so dass hier Platon auf der Seite des Protagoras

*) Athenaeus 11. 507. b.

zu stehen scheint oder den Sokrates als ungeschickt hinstellt. Ich weiss wohl, dass dieser p. 360 seinen Satz doch durchficht, aber mit anderen Gründen und zugleich so, dass er mit seinem Gegner die Thesis getauscht zu haben scheint. Was aber bei dem ersten Beweise von Protagoras widerlegt wurde, das bleibt widerlegt, und es ist doch wunderlich, dass sich eine solche Abfertigung des Sokrates in einem Dialoge, in welchem er als Meister der Dialektik erscheinen soll, vorfinden könne. Wenn sich nun aber zeigte, dass das hier Widerlegte von einem anderen Sokratiker dem Sokrates in den Mund gelegt wird, so würde Alles in Ordnung sein. Platon hätte dann blos angemerkt, dass dieser Sokratiker sich nicht recht auf Dialektik versteht und dass die Sache von einem besseren Kopfe in Ordnung gebracht werden müsse. Kurz gesagt, das ganze fragliche Räsonnement findet sich ausführlich bei Xenophon, und wenn Theopomp aufmerksamer gewesen wäre, so hätte er bei Platon auch ein Plagiat aus den Memorabilien anführen können; wir aber würden in diesem, wie in den anderen sogenannten Plagiaten nur die bei jeder Satyre und bei jeder Kritik unvermeidliche Anführung der zu widerlegenden Lehren des Gegners sehen. Man schreibe einmal eine Kritik, ohne die Ansichten, die man kritisiren will, irgendwie anzuführen! Dem Platon muss man einräumen, dass er des Antisthenes, Xenophon, Aristipp, Isokrates, Lysias und Anderer Werke auf die allerfeinste Art vorführt, um mit ihnen, wie die Katze mit der Maus, sein geistreiches und zuweilen grausames Spiel zu treiben. Man spricht immer von Platon's Schriften als Kunstwerken, aber man hat bis jetzt noch nicht gezeigt, welche Gattung von Kunstwerken dies sei, und da ist es denn natürlich, dass man den Massstab auf gut Glück von der Tragödie oder einer anderen Gattung der Poesie entlehnt, um Forderungen geltend zu machen oder Lob zu ertheilen, wo man doch in der That aus vollständiger Unkenntniss des dem eigenthümlichen Kunstcharakter Platonischer Dialoge zugehörigen Stils rathlos umherirrt und in's Blaue zielt.*)

*) Dagegen ist Alois Spielmann anzuerkennen, der in seiner Schrift über den Charmides schon 1875 mit Besonnenheit S. 70 sagt: „In unbefangener Würdigung solcher Thatsachen (d. h. Mängel der Composition des Phaidros, von Bonitz gezeigt) und mit dem bescheidenen Geständniss

Ich will nun, um meine Behauptung zu belegen, in zwei parallele Colonnen die Xenophonteischen und die Platonischen Stellen nebeneinander abdrucken lassen, damit man sich überzeuge, dass hier nicht blos derselbige Gedankengang, sondern zuweilen derselbige Wortlaut vorliegt.

Der Gedankengang ist folgender: 1. Die Tapferkeit gehört zu dem sittlich Schönen und ist also eine Tugend. 2. Zur Ausübung von tapferen Handlungen ist das Verstehen und Kennen der Umstände erforderlich. 3. Wer ohne dies muthig ist, ist verrückt. 4. Die Muthigen sind die Tapferen. 5. Also sind die Wissenden, welche sich auf die Sache verstehen, die Tapferen und die Tapferkeit ist Wissenschaft oder Weisheit.

Xenophon	Platon
Memor. IV. 6, 10. *Ἀνδρίαν δέ, ὦ Εὐθύδημε, ἆρα τῶν καλῶν νομίζεις εἶναι; Κάλλιστον μὲν οὖν ἔγωγε, ἔφη.*	Protag. p. 349 E. *Φέρε δή, τὴν ἀρετὴν καλόν τι φὴς εἶναι — —; Κάλλιστον μὲν οὖν, ἔφη.*
Ibid. *Ἆρ' οὖν δοκεῖ σοι πρὸς τὰ δεινά τε καὶ ἐπικίνδυνα χρήσιμον εἶναι τὸ ἀγνοεῖν αὐτά; Ἥκιστά γ', ἔφη.*	Ibid. p. 350 *οἱ ἐπιστήμονες τῶν μὴ ἐπισταμένων θαρραλεώτεροί εἰσι καὶ αὐτοὶ ἑαυτῶν, ἐπειδὰν μάθωσιν, ἢ πρὶν μαθεῖν.*
Ibid. *Οἱ, ἄρα μὴ φοβούμενοι τὰ τοιαῦτα διὰ τὸ μὴ εἰδέναι τί ἐστιν, οὐκ ἀνδρεῖοί εἰσι; Νὴ Δί', ἔφη. πολλοὶ γὰρ ἂν οὕτω γε τῶν μαινομένων καὶ τῶν δειλῶν ἀνδρεῖοι εἶεν.*	Ibid. 350 B. *Ἤδη δέ τινας ἑώρακας πάντων τούτων ἀνεπιστήμονας ὄντας, θαρροῦντας δὲ πρὸς ἕκαστα τούτων; — Οὐκοῦν οἱ θαρραλέοι οὗτοι καὶ ἀνδρεῖοί εἰσιν; Αἰσχρὸν μέντ' ἂν εἴη ἡ ἀνδρεία· ἐπεὶ οὗτοί γε μαινόμενοί εἰσιν.*

---

dass wir jetzt nicht mehr alle Veranlassungen und Motive zu ermitteln vermögen, welche Platon bewogen haben, manche Einzelnheit ausführlicher zu behandeln, als wir es im Hinblick auf die Einheit der künstlerischen Darstellung für wünschenswerth erachten, können wir unbedenklich zugeben, dass die Einleitung des Charmides, ähnlich der des Laches, im Verhältniss zum Haupttheil zu umfangreich sei, ohne eine specielle Rechtfertigung derselben zu unternehmen."

Ibid. Ἀρ' οὖν τοὺς μὲν ἀγαθοὺς πρὸς τὰ δεινὰ καὶ ἐπικίνδυνα ὄντας (d. h. kurz gesagt τοὺς θαρραλέους) ἀνδρείους ἡγῇ εἶναι, τοὺς δὲ κακοὺς δειλούς; Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη.

Ibid. 11. Ἆρα οὖν οἱ μὴ δυνάμενοι καλῶς χρῆσθαι, ἴσασιν, ὡς δεῖ, χρῆσθαι; οὐ δήπου γε, ἔφη. Οἱ ἄρα εἰδότες, ὡς δεῖ, χρῆσθαι, οὗτοι καὶ δύνανται. — οἱ μὲν ἄρα ἐπιστάμενοι τοῖς δεινοῖς τε καὶ ἐπικινδύνοις καλῶς χρῆσθαι, ἀνδρεῖοί εἰσιν. Ibid. 7 ἐπιστήμη ἄρα σοφία ἐστίν. Ibid. III. 9. 5 δικαιοσύνη καὶ ἡ ἄλλη πᾶσα ἀρετὴ σοφία ἐστίν.

Ibid. Πῶς οὖν λέγεις τοὺς ἀνδρείους; οὐχὶ τοὺς θαρραλέους εἶναι; Καὶ νῦν γ', ἔφη. — C. θαρραλεώτατοι δὲ ὄντες ἀνδρειότατοι;

Ibid. 349, E. πότερον τοὺς ἀνδρείους θαρραλέους λέγεις;— — 350 A. θαρραλέως. Πότερον διότι ἐπίστανται ἢ δι' ἄλλο τι; Ὅτι ἐπίστανται. C. οἱ σοφώτατοι οὗτοι καὶ θαρραλεώτατοί εἰσιν. — καὶ κατὰ τοῦτον τὸν λόγον ἡ σοφία ἂν ἀνδρεία εἴη.

Das Interessante besteht nun darin, dass Protagoras dem Sokrates einen logischen Fehler nachweist; denn die Tapferen seien zwar muthig, aber nicht alle Muthigen tapfer.*) Platon kannte also schon das logische Gesetz der Conversio per accidens wenigstens in seiner Anwendung und benutzte es, um Xenophon's Gedankengang als fehlerhaft hinzustellen. Er selber rettet zwar den Sokrates durch eine neue Schlusskette aus der Klemme; den Xenophon aber lässt er darin sitzen.

Der Paralogismus des Xenophon durch eine Analogie persifflirt.

Aus diesen logischen Betrachtungen ergiebt sich auch von selbst, dass das Zeitverhältniss der Memorabilien zu dem Platonischen Protagoras nicht etwa umgekehrt werden kann. Und man möge nur mehr in's Detail gehen, so findet man noch mancherlei Anspielung. Ich will nur noch eins hervorheben. Es ist nämlich auffällig, das Protagoras bei Platon seine Abfertigung des Sokrates noch durch eine ausführliche Analogie unterstützt, indem er spöttisch zeigt, dass Sokrates mit seiner Logik auch beweisen könnte, die Weisheit (σοφία) sei physische Kraft (ἰσχύς). Als Mittelbegriff führt er dazu das

*) Ibid. p. 350 C. und 351 ὥστε συμβαίνει τοὺς μὲν ἀνδρείους θαρραλέους εἶναι, μὴ μέντοι τούς γε θαρραλέους ἀνδρείους πάντας.

Können oder Vermögen (δυνατοί εἶναι) ein. Blickt man nun auf Xenophon's Gedankengang zurück, so war es grade das Können (οἱ δυνάμενοι), welches ihm den Schluss vermittelte. Und grade in diesem Worte steckt eine von ihm übersehene Amphibolie, die Platon durch Protagoras an die grosse Glocke hängt. Um nicht durch ein gleichlautendes Wort geäfft zu werden, thut man gut, die drei termini des Schlusses, der durch die doppelte Bedeutung des medius eine quaternio terminorum enthält, sowohl bei Xenophon als bei Platon genau zu verfolgen. Ich stelle sie parallel nebeneinander.

Xenophon.	Persifflage bei Platon.
1. Die Tapferen (major) sind Die, welche sich in Gefahren richtig benehmen können. (Medius ist hier das praktische Können.) II. 6, 10 Ἀγαθοὺς πρὸς τὰ δεινὰ καὶ ἐπικίνδυνα (i. e. ἀνδρείους) νομίζεις ἄλλους τινὰς ἢ τοὺς δυναμένους (medius) αὐτοῖς καλῶς χρῆσθαι; Οὔκ, ἀλλὰ τούτους.	1. Die physisch Starken (major) haben eine gewisse Kraft (medius). Protag. p. 350 D. πρῶτον μὲν γὰρ εἰ οὕτω μετιὼν ἔροιό με εἰ οἱ ἰσχυροὶ (major) δυνατοί (medius) εἰσι, φαίην ἄν.
2. Die dieses können, sind (in einer anderen Bedeutung) Die, welche sich darauf verstehen; denn Jeder benimmt sich so, wie er meint, dass man es thun müsse. II. 6, 11. Ἆρ' οὖν ἕκαστοι χρῶνται ὡς οἴονται δεῖν; Πῶς γὰρ ἄλλως; Ἆρα οὖν οἱ μὴ δυνάμενοι καλῶς χρῆσθαι, ἴσασιν, ὡς δεῖ χρῆσθαι; Οὐ δήπου γε, ἔφη.	2. Die zu ringen verstehen, sind kräftiger (in einer anderen Bedeutung), als die es nicht verstehen. Ibid. E. ἔπειτα εἰ οἱ ἐπιστάμενοι παλαίειν δυνατώτεροί εἰσι τῶν μὴ ἐπισταμένων.
3. Gleichsetzung der beiden Bedeutungen. Οἱ ἄρα εἰδότες, ὡς δεῖ χρῆσθαι, οὗτοι καὶ δύνανται; Μόνοι γε, ἔφη.	3. Protest des Protagoras gegen die Amphibolie; denn Kraft und physische Stärke sei nicht einerlei. Ἐγῶ δὲ οὐδαμοῦ οὐδ' ἐνταῦθα ὁμολογῶ τοὺς δυνατοὺς ἰσχυροὺς εἶναι, τοὺς μέντοι ἰσχυροὺς
Dies ist ein Trugschluss, weil das praktische Können eine andere Natur hat, als	

das Können im Sinne von Wissen.

4. Die Tapferkeit ist Wissenschaft. Vergl. oben S. 55.

δυνατούς· οὐ γὰρ ταὐτὸν εἶναι δύναμίν τε καὶ ἰσχὺν κ. τ. λ. Das Synonymon δύναμις hat die weitere Bedeutnng.

4. Ibid. λέγειν, ὡς κατὰ τὴν ἐμὴν ὁμολογίαν ἡ σοφία ἐστὶν ἰσχύς.

Ich glaube, es kann keinem Zweifel unterliegen, dass diese von Protagoras beigebrachte Analogie, wodurch er des Sokrates Schlussfolge persifflirt, auf's Haar auf den Xenophonteischen Gedankengang passt. Es scheint mir darum hier eine weitere Allusion zu liegen, obwohl ich nicht leugnen will, dass damit zugleich noch nach anderer Seite Hiebe ausgetheilt werden. Denn der ganze von jugendlicher Kraft und Uebermuth strotzende Dialog ist ja dazu bestimmt, das Ungenügende der bisherigen Philosophie zu zeigen und den Staat, wo Platon selbst dogmatisirt, polemisch vorzubereiten.

§ 4. Beurtheilung des Kritias.

Kritias, Sohn des Kallaischros, wird von den Historikern als einer der habsüchtigsten, grausamsten und ungerechtesten Menschen geschildert und selbst Curtius, der seinen Charakter mit gewohnter Meisterschaft zeichnet, indem er seine ganze Entwickelung mit psychologischem und ethischem Feinsinn darlegt, kommt zu dem Resultat, dass „der eitle Schöngeist zu einem Verbrecher wurde, welcher sich zuletzt vor keiner Schlechtigkeit scheute".*)

Das mag nun Alles so richtig sein. Uns interessirt aber mehr die Frage, wie Platon sich zu diesem seinem nahen Verwandten stellte, denn Kritias war der Vetter seiner Mutter. Doch auch dieses interessirt uns erst in zweiter Linie; wir wünschen aber zu wissen, wie Platon sich im Gegensatz zu dem Urtheil des Xenophon über Kritias äusserte.

Kritias bei Xenophon.

Xenophon hat, da er in den Memorabilien des Kritias erwähnen musste, kein anderes Interesse, als den Sokrates von dem Vorurtheil zu reinigen, als müsse er an den Verbrechen des Kritias,

*) Griech. Gesch. II. S. 787.

seines Schülers, mitschuldig sein. Er erklärt daher ohne Umstände den Kritias für den habsüchtigsten und gewaltthätigsten unter den Tyrannen*), meint aber zur Entschuldigung des Sokrates, dass Kritias diesen nur so lange als Lehrer benutzt habe, bis er glaubte, genügend für die Politik ausgerüstet zu sein, dann sei er in's praktische Leben übergegangen. So lange, wie er mit Sokrates Umgang gehabt habe, sei er besonnen gewesen (σωφρονεῖν), nachher aber, namentlich in Thessalien, verdorben, und als später Sokrates in Gegenwart Vieler ihn wegen seiner Liebe zu dem schönen Euthydem mit dem Schweine verglichen habe, das sich an einem Steine zu reiben liebe, so sei dieser zu solchem Hasse übergegangen, dass er und Charikles als Gewaltherrscher ihm den Unterricht junger Leute ganz verboten hätten.

Platon's Stellung dazu.

Es ist anzunehmen, dass dies Alles wahr ist; es musste aber für Platon und seine Familie in höchstem Masse peinlich sein, dergleichen zu lesen und in so rücksichtsloser Nacktheit öffentlich ausgestellt zu sehen. Doch was konnte Platon thun? Vorzüglich da er selbst mit seinem Verwandten, als er noch an der Spitze des Staates stand, nicht zusammengehen mochte. Denn in einem vertraulichen Briefe an seine Freunde in Syrakus, dessen Echtheit zu verdächtigen man keinen hinreichenden Grund angeführt hat, setzt er als Greis seine persönliche Lage in jener schlimmen Zeit auseinander. Unter den dreissig Autokratoren befanden sich einige Verwandte und nähere Bekannte von ihm, die ihn zur politischen Thätigkeit heranziehen wollten; er habe nun auch Neigung dazu gehabt, weil er gehofft, sie würden die Regierung des Staates, die sie nach der früher immer getadelten Epoche ungerechter Verwaltung übernahmen, zur Gerechtigkeit führen. Da sie aber durch ihr Benehmen die frühere Zeit als eine goldene erscheinen liessen, so habe er sich von dem öffentlichen Leben abgewendet.**)

Bei solchen Gesinnungen hätte also Platon unmöglich den Kritias vertheidigen können; er war auch viel zu gross, um sein Urtheil verbergen zu wollen; er konnte aber doch etwa ein

---

*) Memorab. I. 2, 12. *Κριτίας μὲν γὰρ τῶν ἐν τῇ ὀλιγαρχίᾳ πάντων πλεονεκτικώτατός τε καὶ βιαιότατος ἐγένετο.*

**) Epist. Z. p. 324 D.

Jahrzehnt nach dem nicht unehrenhaften Tode des Kritias im Bürgerkriege das Bild des Verwandten ausmalen, wie er vor der schrecklichen Zeit gewesen und es so der Erinnerung überliefern. Und dies ist nun das Auffallende, dass Platon es nicht überhaupt vermeidet, den Kritias zu erwähnen, sondern ihm auch noch in seinen späteren Schriften, im Timäus und im Kritias, wegen seiner Verwandtschaft mit Solon als Vermittler der ägyptischen Mythen eine nicht unbedeutende, ja eine sehr ehrenvolle Rolle in seinen Dialogen zuweist*) und ihn grade in seinen frühesten Schriften, im Charmides und Protagoras, mit einer gewissen Sorgfalt charakterisirt und hervorhebt.

Ich erkläre mir das nicht etwa aus der vermeintlichen Pflicht, der fingirten Handlung des Dialogs entsprechend historisch getreu Alles in seiner Erinnerung Befindliche abzuspiegeln oder aus einer vorgeblichen rein künstlerischen Absicht; denn erstens sollen die Dialoge nicht Geschichte, sondern philosophische Untersuchungen sein, und es würde, was etwa hier Kritias betrifft, kein Mensch den geringsten Anstoss daran genommen haben, wenn z. B. im Protagoras die Erwähnung des Kritias gänzlich fehlte; denn diese privat-gesellschaftlichen kleinen Dinge gehören nicht in die Geschichte, weil durch ihr Fehlen oder Hinzukommen an den Ereignissen nichts geändert wird. Was aber die Kunst betrifft, so muss man den künstlerischen Genius schlecht verstehen, um nicht zu wissen, dass der Künstler seine Absichten auf tausend verschiedene Weisen erreichen kann und dass Rafael auch beliebig ein Fenster der Stanzen in sein Gemälde einschaltet. Die Kunst also hat die Erwähnung des Kritias nicht herbeigeführt, da ja schon die Wahl des Themas selbst ganz freistand und kein Auftrag eines bestimmten Motives vorlag. Mithin bleibt nur übrig, dass Platon persönliche Gründe hatte, um grade dieses Thema zu wählen und grade diese Personen auftreten zu lassen. Und da brauchen wir, glaube ich, eben nicht weiter zu suchen, wenn wir doch wissen, dass er als Verwandter ein Interesse

---

*) Dies hat man schon allgemein angemerkt, vergl. Groen van Prinsterer Prosop. Plat. p. 139 Contra habetur honorificentissime in Timaeo et in Dialogo, qui ipsius inscriptus nomine est. Bähr, Pauly Realenc. II p. 761, „die besondere Achtung, in welcher auch bei Platon der geistreiche Mann stand“.

daran haben musste, das schnöde Bild, welches Xenophon schonungslos ausgemalt hatte, durch eine schöne Erinnerung auszulöschen.

Kritias im „Charmides" und „Protagoras".

Wie wir sahen, stellt Platon den Glanz seiner Familie überall dem Leser vor Augen. So muss es ihm auch eine Genugthuung sein, im Protagoras den Kritias mit dem Bilde des Alkibiades zu vereinigen (p. 316 A und 317 E), da Alkibiades trotz seiner Vergehungen an dem Athenischen Staate nach des Isokrates Urtheil*) doch eine der herrlichsten Erscheinungon der griechischen Geschichte blieb. Den Alkibiades stellt Platon dann als parteiisch für Sokrates hin, den Kritias aber als scheinbar gerechter, da er im Interesse des gemeinschaftlichen Gesprächs zwischen Protagoras und Sokrates vermitteln will und von Prodikos dafür gelobt wird, dass er die Gerechtigkeit nicht auf Gleichheit, sondern auf den Vorzug des Gelehrteren begründe. Obgleich Platon nun dadurch den Kritias zu den Sophisten schiebt und ihm einen gewissen Makel anhängt, so giebt er ihm doch wie dem Alkibiades eine gesellschaftlich glänzende Stellung und behandelt ihn jedenfalls mit Auszeichnung. Im Charmides aber tritt Kritias als entschiedener Freund des Sokrates auf. Es kann natürlich nicht fehlen, dass ihm dieser daselbst nachweist, er suche eine Bildung ohne rechte Erkenntniss des Guten und Bösen und könne deshalb wahres Glück nicht erreichen; trotzdem aber will Platon doch das Bild des Kritias in der Erinnerung festhalten, wie er in nicht unedler Liebe zu seinem Mündel Charmides diesem die treueste Anhänglichkeit an Sokrates anräth, ja sie ihm mit seiner ganzen Autorität anbefiehlt.

Es fehlt hier eine directe Bezugnahme auf Xenophon, aber es fällt doch, meine ich, in die Augen, dass im Gegensatz zu dem Schweinischen (*ὑικόν*)**), was Xenophon dem Kritias im Umgang mit schönen Jünglingen angehängt hatte, hier ein edles Verhältniss und eine würdige vormundschaftliche Fürsorge und die volle Anerkennung des Sokrates von Seiten des Kritias verewigt wird. Ich meine darum zwar nicht, durch diese Parallele etwas über die Chronologie beider Schriften beweisen zu können,

*) Vergl. meine Literar. Fehden S. 121.
**) Memorab. I. 2, 30.

glaube aber, wenn die Priorität der Memorabilien aus den anderen Indicien sichergestellt ist, in dieser Behandlung des Kritias von Seiten Platon's die passendste Reaction zu sehen, die ein Schriftsteller, der die Wahrheit liebt und etwas auf das Ansehen seiner Familie giebt, überhaupt an's Licht treten lassen konnte.

§ 5. Charmides bei Xenophon und bei Platon.

Platon's Verwandte in Xenophon's Memoiren.

Xenophon hat in seinen Erinnerungen noch einen anderen Verwandten Platon's auf's Tapet gebracht, den Charmides. Dieser war ein Sohn Glaukon's, des Bruders von Platon's Mutter. Wenn nun heutzutage Memoiren herausgegeben werden, so erregt natürlich die Erwähnung noch Lebender, oder der nächsten Angehörigen von noch lebenden angesehenen Leuten immer die grösste Aufmerksamkeit nnd bringt die entsprechenden Affecte hervor. Das liegt in der menschlichen Natur und kann deshalb zu Platon's Zeit nicht anders gewesen sein. Es ist daher gewiss, dass die Veröffentlichung von Xenophon's Memorabilien für Platon's Familie ein Ereigniss sein musste. Platon selbst kam am Glimpflichsten weg, insofern er so gut wie ganz übergangen war, was doch, wie wir sehen, zugleich auch als eine Kränkung aufgefasst werden musste. Kritias aber und Glaukon, Platon's Bruder, waren, der eine in ein schlimmes, der andere in ein lächerliches Licht gestellt und der Oheim Platon's, Charmides, auch an der schwachen Seite gepackt und ein ganzes Kapitel hindurch besprochen. Dies letztere müssen wir nun noch genauer erörtern.

Die sehr interessante Frage, woher Xenophon alle diese vertraulichen Mittheilungen erhalten hat, können wir leider nicht beantworten. Denn es ist wohl wenig glaublich, dass Sokrates solche beichtväterische Ermahnungen immer, wie bei Kritias, den er beleidigen und durch das Urtheil der Gesellschaft zwingen wollte, nur in Gegenwart vieler Zeugen (*ἄλλων πολλῶν παρόντων* Mem. I. 2, 30) vorgetragen habe.*) Ich denke mir also, dass

*) So z. B. sagt Xenophon selbst, dass Sokrates zum Euthydem absichtlich allein ging, Mem. IV 2, 8 *μόνος ἦλθεν εἰς τὸ ἡνιοποιεῖον*. Dies ganze lange Gespräch kann also nur von Sokrates wiedererzählt sein. Dagegen erwähnt Xenophon, dass er bei einem anderen Gespräch zugegen war (IV. 3, 2).

Xenophon's Erinnerungen zu einem nicht geringen Theile auf Sokrates Erzählungen beruhen, der wahrscheinlich nicht immer dialogisirte*), sondern lieber frühere Gespräche, die in der Erinnerung ästhetisch und logisch schöner und wirksamer ausgewachsen waren, zur Belehrung in zusammenhängendem Vortrage wieder zum Besten gab. Bei solchen Wiedererzählungen mag er nicht immer die nöthige Discretion beobachtet und daher Manchen beleidigt haben. Es fragt sich aber, ob die Veröffentlichung dieser Gespräche durch den Buchhändler in seinem Sinne gewesen wäre, und ich möchte eine solche Rücksichtslosigkeit lieber dem Xenophon zuschieben. Man könnte freilich meinen, es hiesse den Charakter der damaligen Zeit und besonders des demokratischen Athen arg verkennen, wenn man den Zeitgenossen Platon's so zarte Nerven zuschreiben wollte. Diesen Einwand erkenne ich aber nicht an; denn die Zügellosigkeit der alten Komödie konnten die Athener nicht mehr vertragen, und wir sehen auch, wie sowohl Sokrates als Platon sich darüber beschwerten. Ferner sind ja alle Anekdoten aus jener Zeit voll von Beispielen, wie auch im Privatleben ein kränkendes Wort oder eine bewiesene Geringschätzung sofort zu dauernden Zwistigkeiten führte, wie denn doch auch die Hinrichtung des Sokrates auf den Hass zurückgeführt wird, den seine kränkenden Worte hervorgerufen hätten. Und endlich braucht man nur den Isokrates zu lesen, um sich zu überzeugen, wie empfindlich ihn jeder Tadel berührte und mit wie grobem Geschütz er darauf antwortete. Ich glaube also, dass man eine moralische Empfindlichkeit in modernem Sinne bei den feineren Athenern dieser Zeit voraussetzen darf und ganz besonders bei Platon, der die persönlichen Beziehungen mit einer so ausnehmenden Zartheit behandelt und dessen feines Gefühl von den Biographen als eine besondere Auszeichnung gerühmt wird.

Wie Xenophon den Charmides behandelt.

Nun erkennt Xenophon zwar den Oheim Platon's, Charmides, als einen bedeutenden (*ἀξιόλογον*) Mann an und gesteht ihm auch viel grössere Fähigkeiten für die Staatsgeschäfte zu, als den damals

---

*) Göttinger gelehrte Anzeig. Stück 24. 15. October 1879 S. 1323. Chiappelli (La Cultura 1. Decembre 1882 p. 142) stimmt mir in dieser Annahme zu.

am Ruder befindlichen Staatsmännern, die Art aber, wie er den Sokrates ihn wegen seiner Zurückhaltung von der praktischen Politik katechisiren lässt, ist doch nur für das Bild eines Knaben oder Jünglings passend, dagegen beleidigend für einen so bedeutenden Mann, wie er ihn schildert. Charmides, der als einer der zehn Oligarchen im Peiraieus mit Kritias zugleich einen ehrenhaften Tod im Kampfe für seine Partei erlitten hatte*), musste als „eine edle und von tiefer Weisheitsliebe ergriffene“**) Persönlichkeit unfehlbar bei seinen Verwandten in hohen Ehren stehen und gehörte sicher in den Schmuckkasten der Familienchronik. Xenophon lässt ihm nun von Sokrates klar machen, dass er eigentlich „weichlich und feige“ wäre, wenn er sich vor dem Volke aufzutreten scheue, und dass die von ihm angeführte, den Menschen angeborene Schamhaftigkeit und Furcht verkehrt wäre; denn er fürchte sich blos, in der Volksversammlung ausgelacht zu werden, während er doch vor Staatsmännern in Privatgesellschaften ungescheut seine Meinung sage, und wenn er meine, das Volk verlache eben vieles Richtige und Gute, so sei das auch im Privatgespräch der Fall und wie er dort Meister würde, müsse er es auch über die Schuster, Schmiede und Krämer werden. Er müsse „sich nicht selbst verkennen“ und deshalb sich den Staatsgeschäften widmen, wozu er ausgezeichnet befähigt sei.***)

Was Platon daran missfallen musste.

Diese Ermahnung ist nun zwar im Ganzen schmeichelhaft, weil sie eine sehr gute Meinung von den Verdiensten des Charmides voraussetzt. Trotzdem konnte Platon und seine Familie unmöglich damit zufrieden sein. Verletzen mussten die der Zurückhaltung untergelegten Motive, da Feigheit, Weichlichkeit, Furcht, ausgelacht zu werden, und Nichterkenntniss seiner eigenen Kraft auf jede Weise schlechte oder untergeordnete Eigenschaften sind. Plump war doch auch die Ermahnung; denn ein Jüngling könnte solche Worte wohl mit Nutzen hören, um sich vielleicht noch auf Volksberedtsamkeit zu legen; ein ausgezeichneter Mann aber, der durch sein Urtheil schon die en vogue seienden Staatsmänner übertrifft†), dürfte doch seine Natur auch besser

*) Xenoph. Hell. II 4, 19.

**) E. Curtius Griech. Gesch. II 789.

***) Memor. III 7.

†) Memor. III. 7, 1 *πολλῷ δυνατώτερον τῶν τὰ πολιτικὰ τότε πραττόντων* und ebendas. 3.

verstehen und würde schon wissen, dass ein Metternich auf der Bühne Danton's nicht solche Rolle spielen könnte, wie im Cabinet. Auch blieb z. B. Isokrates bei seiner Zurückhaltung, obgleich er die Memorabilien gelesen, weil seine Natur sich durch dies Räsonnement nicht änderte, und auch Platon verzichtete auf die Rednerbühne, weil er einsah, dass das Volk durch Erregung von Affecten überredet und nicht durch Dialektik geführt werden will und dass in dem Meere solcher gährenden Stimmung, wie sie der Leidenschaft und den blinden Meinungen des Volkes eigen ist, nur eine andere Natur gut schwimmen könne, als die seinige, während er sich die Privatunterredung mit hervorragenden Männern vorbehielt. Endlich ist das ganze Räsonnement auch seicht, weil die dabei massgebenden Gesichtspunkte nur ganz oberflächlich verstanden sind und sich gleich durch ein paar Querfragen verwirren würden. So ist das ganze Capitel weder des Sokrates, noch des Charmides würdig, was von einem nahen Verwandten des Charmides, der sich noch dazu in demselben Falle wie Jener befand, gewiss mit aller Stärke gefühlt wurde. Ich verstehe darum das Motiv, das Platon treiben konnte, das Bild seines edlen Oheims in ein anderes Licht zu setzen und das Ungenügende des Xenophonteischen Sokratismus darzulegen.

Platon corrigirt das Bild.

Es ist nun sehr unterhaltend und belehrend, wie Platon seine Aufgabe löst, und wir werden sehen, wie viele neue Aufschlüsse sich ergeben, wenn man aus diesem Gesichtspunkte den Dialog betrachtet. Denn dass Platon den Charmides als Jüngling, Xenophon ihn als Mann einführt, das hat man schon allgemein bemerkt; allein Steinhart und Andere bemühen sich blos, die Uebereinstimmung in der beiderseitigen Charakterschilderung herauszufinden. [So z. B. auch Schleiermacher, der in der Einleitung S. 8 sagt: „Der Charakter des Charmides ist auffallend derselbe, wie ihn Xenophon darstellt, so dass diese Vergleichung keine schlechte Bürgschaft ist für die mimische Wahrheit unseres Schriftstellers“, ohne sich zu fragen, warum Platon diesen Altersunterschied gewählt und warum er überhaupt einen Dialog mit diesem Inhalt geschrieben.] Was aber nach unseren Voraussetzungen sofort klar ist, das sagt Platon noch ausdrücklich, nämlich dass das von Xenophon aufgebrachte

Motiv der Scham oder sittlichen Furcht (*αἰδώς*)*) nur für einen Jüngling passend und schön sein könne.**) Deshalb führt Platon seinen Oheim in den ganzen Zauber dieser jugendlich bescheidenen oder ehrfurchtsvollen Haltung ein und stattet ihn zugleich mit allen Gaben der Schönheit und geistigen Kraft aus, um die pietätsvolle Haltung und das feine sittliche Gefühl des jungen Mannes desto schöner erscheinen zu lassen. Platon verfehlt aber nicht, die nöthige Tapferkeit***) und auch einen kleinen Zug von schalkhaftem Humor dem Charakter beizumischen, woraus man in seinem Benehmen gegen Kritias erkennen kann, dass aus dem Jüngling ein selbstbewusster Mann werden müsse. Alles Verletzende und den Charakter Herabsetzende, wie Feigheit und Weichlichkeit, ist also von Platon auf das Sorgfältigste aus dem Bilde entfernt und wir haben den reinsten Spiegel sittlicher Jugendschönheit vor Augen. Denn er hat auch nicht einen im Winkel erzogenen schüchternen jungen Mann gemeint, der bei jeder Anrede erröthet und sich in seinen Gedanken verwirrt, sondern er lässt ihn in grosser Gesellschaft von Kameraden sicher auftreten, die ihm Alle mit einer gewissen Ehrerbietung huldigen, und Platon kehrt mit feiner Ironie das Xenophonteische Bild um; denn er giebt der edlen Erscheinung des jungen Mannes eine solche Macht, dass die anwesenden reifen Männer vielmehr von Furcht und Scheu ergriffen werden und dem Sokrates sich die Gedanken verwirren, die er bei ihm anbringen wollte. [Wer keinen Sinn für Humor und für die Feinheit und Grösse der Platonischen Gesinnung hat, der muss wie Athenaeus denken und diese Darstellung des Charakters des Sokrates für verleumderisch und für widersprechend halten. Lib. V 187 E *ποιεῖ γὰρ αὐτὸν* (*τὸν Σωκράτην*) *ἀσυμφώνως ποτὲ μὲν σκοτοδινιῶντα καὶ μεθυσκόμενον τῷ τοῦ παιδὸς ἔρωτι καὶ γινόμενον ἔξεδρον καὶ καθάπερ νεβρὸν ὑποπεπτωκότα λέοντος ἀλκῇ, ἅμα δὲ καταφρονεῖν φησὶ τῆς ὥρας αὐτοῦ.*] Aber freilich ist der Pöbel der Volksversammlung nicht in Sicht und es handelt sich nur um die aristokratische Gesellschaft von Athen.

---

*) Xenoph. Memor. III, 7, 5 *αἰδώς καὶ φόβος — αἰδούμενος, φοβούμενος* — 6. *αἰσχυνεῖ* 7. *δεδιώς.* — Platon. Charmid. p. 160 *E. αἰσχύνεσθαι, αἰσχυντηλός, αἰδώς.*

**) Charmid. p. 158 C *καὶ γὰρ τὸ αἰσχυντηλὸν αὐτοῦ τῇ ἡλικίᾳ ἔπρεψεν.*

***) Ibid. *οὐκ ἀγεννῶς.*

Widerspruch Xenophon's in der Auffassung des Charakters des Charmides.

Wir wollen nun weiter sehen, wie die Plumpheit und Seichtigkeit von Xenophon's Charakterisirung durch die Gegenschrift zu Tage tritt. Sokrates Sache war es doch immer, allen Motiven auf den Grund zu kommen und das „was es ist" von jedem Dinge zu erforschen. Hier bei Xenophon begnügt er sich aber mit solchen beleidigenden Prädicaten, wie feig, weichlich, furchtsam, um des Charmides Handlungsweise zu erklären. Wenn damit der Grund gefunden sein soll, so mussten diese Eigenschaften in der Natur liegen, was er auch seinen Charmides äussern lässt.*) Allein in diesem Falle wäre auch das beste Räsonnement darüber ebenso überflüssig gewesen, wie der Versuch, einen Neger weiss zu waschen. Kam es aber, wie es durch das folgende Räsonnement scheint, blos auf richtige Erkenntniss der Welt und seiner selbst an, so war Charmides Zustand nicht Feigheit, sondern blos Unwissenheit. Es ist daher einleuchtend, dass uns das Charmides-Capitel des Xenophon über den Grund des Charakters und das Wesen des Sache, um die es sich handelt, nicht nur keine Aufklärung giebt, sondern nur durch die sich widersprechenden leitenden Gesichtspunkte verwirrt.

Zweite Correctur Platon's.

Das Erste, was Platon vornimmt, ist daher, durch Zeugniss**) feststellen zu lassen, dass die eigenthümlichste und hervorragendste Eigenschaft des jungen Charmides die Besonnenheit (*σωφροσύνη*) sei, also keine natürliche Furcht und Schwäche, wie bei Xenophon, sondern eine Tugend, wie dies ja auch nach seiner Abstammung von so herrlichen Männern väterlicher und mütterlicher Seite sich wie von selbst verstehe.

§ 6. Platon's Dialog ist eine Recension.

Um dann den weiteren Gang des Platonischen Dialogs zu verstehen, müssen wir Xenophon's Memorabilien vergleichen;

*) Memorab. III. 7. 5. *αἰδῶ δὲ καὶ φόβον, ἔφη, οὐχ ὁρᾷς ἔμφυτα ἀνθρώποις ὄντα.*

**) Charmid. p. 157 D *εὖ τοίνυν ἴσθι, ὅτι πλεῖστον δοκεῖ σωφρονέστατος εἶναι τῶν νυνί.* p. 158 D *ἐὰν μὲν γὰρ μὴ φῶ εἶναι σώφρων, ἅμα μὲν ἄτοπον αὐτὸν καθ' ἑαυτοῦ τοιαῦτα λέγειν, ἅμα δὲ καὶ Κριτίαν τόνδε ψευδῆ ἐπιδείξω καὶ ἄλλους πολλούς, οἷς δοκῶ εἶναι σώφρων.*

denn obwohl es mir als wahrscheinlich gilt, dass Platon den Kritias zum Gesprächsgenossen in unserem Dialoge machte, weil dieser in seinen sophistischen Schriften sich in ähnlicher Weise wie hier bei Platon geäussert hat, so muss uns doch bei dem Verlust seiner Schriften diese Beziehung als eine jetzt uncontrolirbare zurücktreten gegen den Vergleich mit den Memorabilien. Es ist mir aber sehr wahrscheinlich, dass Xenophon, wie er von Prodikos den Herakles recapitulirte, so auch hierin bei Kritias gelernt habe; denn es entspräche ganz der Darstellungsweise des Platon, den Autor an seine Quelle zu erinnern, wie er ja auch des Antisthenes Ἀλήθεια mit der Protagoreischen recensirte. Jedenfalls finden wir bei Xenophon genügende Beziehungspunkte, um darin die Motive für die Composition des Platonischen Charmides zu erkennen. Es ist überhaupt wunderlich, wie über Platon's Dialoge geurtheilt wird. So meint z. B. auch Schleiermacher den Euthyphron beinahe für unecht erklären zu müssen, weil dieser Dialog, wie er sagt, ein „dialektisches Uebungsstück“ enthielte und eine „Gelegenheitsschrift“ sei, als wenn Platon nicht auch genug Veranlassung zu dergleichen gehabt haben könnte. Es ist die reine Romantik, bei Platon immer das Ideal der „blauen Blume“, die zwecklose Poesie einer Kunstschöpfung zu suchen. Platon wollte durchaus einen praktischen Einfluss auf seine Zeitgenossen; davon legen alle seine Dialoge Zeugniss ab. Einen solchen Einfluss konnte er nur haben, wenn er die herrschenden Ansichten zum Gegenstand seiner Untersuchungen machte und darin das Wahre und Falsche genau schied und die Abwege und den richtigen Weg zeigte. Ganz besonders aber war es nothwendig, die Autoritäten, die man bewunderte, denen man gläubig Gehör und Herz schenkte und die eine falsche oder leere Weisheit verbreiteten, diese niederzuschlagen oder mit Ironie ihre Blösse zu zeigen. Darum ist es ganz in der Ordnung, dass viele Dialoge Platon's blos kritisch sind, blosse „Recensionen“, wie wir dies heute nennen. Er brauchte gar nicht nach unserer Weise den Titel des recensirten Buches mit Angabe der Seitenzahlen, des Verlags und Datums und dergleichen genau vorzuführen; es genügte, wenn die Leser merkten, wer gemeint sei, und wir wissen z. B. durch Isokrates, dass er sich von Platon getroffen fühlte, wie auch Antisthenes und Andere den scharfen Stachel der Platonischen Kritik empfunden haben. In diesem

Sinne wollen wir nun auch hier untersüchen, ob der Charmides uns nicht eine Recension des Xenophonteischen Sokratismus liefert. Dass bei einer Recension kein positives Resultat gewonnen zu werden braucht, versteht sich von selbst; denn welcher Recensent hält sich für verpflichtet, an die Stelle der aufgedeckten Mängel immer eine eigene sachliche Leistung zu stiften. Ist es nicht genug, wenn man das Unkraut ausrauft und den Platz frei macht für die gute Saat? Und Platon thut sogar mehr, er giebt immer auch schon die Saat; nur zeigt er sie noch nicht in den Aehren aufgeschossen oder gar in den Scheunen aufgespeichert. Insofern dienen diese kritischen Dialoge zur Vorbereitung für die eigenen Arbeiten systematischen Charakters.

Zur Methode der Untersuchung.

Soll von einer Kritik die Rede sein, so müssen natürlich die Lehrmeinungen, welche geprüft werden, in dem recensirten Werke vorkommen. Nun weist uns der Titel des Dialogs auf das Capitel bei Xenophon hin, wo derselbe Charmides sich mit demselben Sokrates unterredet. Dort aber werden wir insofern gleich orientirt, als die Spitze der Sokratischen Ermahnung bei Xenophon die Selbsterkenntniss enthält, die auch die Spitze unseres Platonischen Dialogs bildet. Da Platon diesen Gedanken aber gründlich durchschütteln will, weil Xenophon seinen Oheim Charmides glaubte belehren zu müssen, so durfte Platon sich mit dem kleinen Capitel nicht begnügen, sondern sah sich genöthigt, auch sonst noch nach der etwaigen Weisheit Xenophon's zu suchen, um zu hören, was er etwa von dieser Erkenntniss zu sagen wisse. Wir haben deshalb noch einige andere Capitel zu Hilfe zu ziehen, um die Anspielungen Platon's zu verstehen. Erst wenn hierbei immer das recensirte Werk mit den Ausdrücken in der Recension übereinkommt, werden wir die Ueberzeugung von dieser literarischen Beziehung gewinnen.

1. Diagnose durch Palpation der Beziehungspunkte.

Um nun die Beziehung richtig zu diagnosticiren, wenden wir bei einem Object, das sich gleichsam schon durch Tastsinn bestimmen lässt, eine Art Palpation an, d. h. wir befingern die hervorragenden, deutlich umschriebenen und ohne viel Verstand wahrnehmbaren Theile des Untersuchungsobjects. Da stossen wir sofort bei Xenophon auf vier prominente Ausdrücke.

Erstens auf die Selbsterkenntniss*); denn sich selber zu erkennen, wird dem Charmides an's Herz gelegt. Also müsste diese Selbsterkenntniss auch in Platon's Dialog die Hauptrolle spielen, wenn die Beziehung zutreffen sollte. Doch schlagen wir, ehe wir dies verfolgen, erst noch das vierte Capitel der Memorabilien auf; denn Platon musste dies ja auch thun, um zu erfahren, was Xenophon unter Selbsterkenntniss verstehe. Die Palpation macht uns hier nun zweitens gleich die Inschrift in Delphi bemerklich**), die also nothwendig bei Platon auch erörtert werden muss, wenn die Diagnose ihre Richtigkeit haben soll. Da nun drittens im Charmides-Capitel gefordert war, man solle sich nicht um die Angelegenheiten der anderen Menschen bekümmern, sondern sich selber prüfen***), so frappirt unseren Tastsinn hier in jenem Capitel die ungewöhnliche vierte Aeusserung, die Selbsterkenntniss bestände nicht darin, dass man blos seinen eigenen Namen wisse.†)

Diese vier Charaktere genügen für eine exacte Semiotik und wir können uns jetzt, mit den nöthigen Gesichtspunkten ausgerüstet, zur Untersuchung von Platon's Charmides wenden. Nun ist die Selbsterkenntniss dort gleich als Spitze des ganzen Dialogs in die Augen fallend und dabei steht auch die Inschrift in Delphi.††)

Da aber Xenophon thörichter Weise die Erkenntniss unserer selbst in einen Gegensatz zur Erkenntniss der Handlungsweise der anderen Menschen gestellt hatte, so spielt Platon gleich den obigen Scherz zu Xenophon's Nachtheil aus, indem er alludirend sagt, der besonnene Schreiblehrer müsse doch nicht blos seinen eigenen Namen zu schreiben verstehen, sondern

---

*) Memorab. III. 7, 9. *Μὴ ἀγνόει σεαυτόν. — οὐ τρέπονται ἐπὶ τὸ ἑαυτοὺς ἐξετάζειν.*

**) Ibid. IV. 2, 24. *Εἰς Δέλφους ἤδη πώποτε ἀφίκου; — — τὸ Γνῶθι σαυτόν.*

***) Ibid. III. 6, 9. *οἱ γὰρ πολλοὶ ὡρμηκότες ἐπὶ τὸ σκοπεῖν τὰ τῶν ἄλλων πράγματα, οὐ τρέπονται ἐπὶ τὸ ἑαυτοὺς ἐξετάζειν.*

†) Ibid. IV. 2, 25. *πότερα δέ σοι δοκεῖ γιγνώσκειν ἑαυτόν, ὅστις τοὔνομα τὸ ἑαυτοῦ μόνον οἶδεν;*

††) Platon. Charm. p. 164 D. *τὸ γιγνώσκειν ἑαυτόν, καί ξυμφέρομαι τῷ ἐν Δελφοῖς ἀναθέντι τὸ τοιοῦτον γράμμα.*

auch den seiner Feinde und auch die Namen seiner Freunde.*)

2. Xenophon folgert aus der Selbsterkenntniss, dass man sich auf seinen Beruf beschränken müsse.

Um diese scheinbar ungerechte Polemik Platon's zu verstehen, muss man nun schon mit feinerer Methode gleichsam auscultirend und percutirend bei einer anderen Stelle der Memorabilien anklopfen, wo Xenophon definirt, dass man weise (σοφός) sei sofern, als man etwas verstehe (ἐπιστήμη). Da man aber auch bei Weitem nicht alle Dinge verstehen könne, so sei Jeder nur weise in dem Geschäft, das er verstehe.**) Das Gute sei aber das Nützliche, und das Schöne das Brauchbare, und da Gutes und Schönes dem Einen Menschen nützlich, dem Andern schädlich, also nur relativ sei***), so müsse dementsprechend nun Jeder sich selbst erkennen in der Art, wie man ein Pferd beurtheilt, ob es gehorsam oder störrisch, stark oder schwach, schnell oder langsam u. s. w. ist. Die Selbsterkenntniss wird hier also ganz praktisch in den blos hypothetischen Imperativ gefasst, dass man nur sein Werk thun solle, d. h. einem Beruf wähle, der unseren Kräften entspricht, damit es Einem gut gehe in der Welt.†)

Ueber diese unbehilfliche Ausdrucksweise spottet nun Platon und sagt, man dürfe dann nur Schuhe und Kleider für sich machen und nicht auch für Andere, um nicht, weil man sich sonst auch um anderer Leute Angelegenheiten bekümmerte, für unbesonnen oder unweise zu gelten.††) Das wäre doch also sehr einfältig (εὐήθης) und sehr räthselhaft (αἴνιγμα), wenn die Besonnenheit darin bestehen sollte.

3. Platon zieht noch andere Stellen Xenophon's herbei.

Kritias muss nun bei Platon dem Räsonnement Xenophon's, der es wahrscheinlich dem Kritias entlehnt hat, nachhelfen und zeigen, dass das Werk oder Geschäft des Weisen oder Besonnenen darin bestehe, Alles gut und nützlich (καλῶς καὶ ὠφελίμως)

---

*) Charm. p. 161 D. *Δοκεῖ οὖν σοι τὸ αὑτοῦ ὄνομα μόνον γράφειν ὁ γραμματιστὴς καὶ ἀναγιγνώσκειν, ἢ ὑμᾶς τοὺς παῖδας διδάσκειν, ἢ οὐδὲν ἧττον τὰ τῶν ἐχθρῶν ἐγράφετε ἢ τὰ ὑμέτερα καὶ τὰ τῶν φίλων ὀνόματα; Ἦ οὖν ἐπολυπραγμονεῖτε καὶ οὐκ ἐσωφρονεῖτε τοῦτο δρῶντες;*

**) Memor. IV 6, 7. *Πῶς γὰρ ἄν τις, ἅ γε μὴ ἐπίσταιτο, ταῦτα σοφὸς εἴη; — — οἱ σοφοὶ ἐπιστήμῃ σοφοί — — Ἆρ' οὖν δοκεῖ σοι ἀνθρώπῳ δυνατὸν εἶναι τὰ ὄντα πάντα ἐπίστασθαι; — — ὃ ἄρα ἐπίσταται ἕκαστος, τοῦτο καὶ σοφός ἐστιν.*

***) Ibid. 8 und 9.

†) Ibid. IV. 2, 25.

††) Charmid. p. 163 C. — 164 C.

zu thun und nicht Schädliches (βλαβερά). Wer gut handelte und was nöthig sei (τὰ δέοντα), thäte, der wäre weise und thäte sein Werk. Dass diese nähere Erklärung nicht Platon's Leistung ist, sondern eine Allusion auf Xenophon, lässt sich leicht finden; denn dieser zeigt überall, dass man sich selbst erkennt, wenn man seine Kräfte richtig beurtheilt und sein Geschäft versteht und was nöthig sei (ὧν δέονται und τὰ δέοντα), thäte und insofern Gutes zum Erfolge hätte.*) Denn auch den Staaten ginge es ebenso; die sich selbst erkännten und ihre Kräfte richtig beurtheilten, würden nicht mit Stärkeren anbinden und nicht aus Freien zu Sclaven gemacht werden.**)

Platon widerlegt diese Auffassungen zunächst nicht sachlich, sondern zeigt vorher in einem kurzen und spöttischen dialektischen Waffengange, dass der gute Erfolg und ob man nützlich (ὠφελίμως) oder zum Nachtheil gehandelt habe, nicht nothwendig von der Selbsterkenntniss abhänge; denn der Arzt wisse zuweilen selbst nicht, wie er gehandelt habe, und es könne doch zum Vortheil ausschlagen. Wenn nun dieser gute Erfolg das Zeichen der Besonnenheit wäre, andererseits Selbsterkenntniss die Besonnenheit sei, so wäre die Besonnenheit zuweilen keine Besonnenheit, so oft nämlich Etwas vortheilhaft ausliefe, ohne dass wir uns dabei selbst erkennten.***) Also zeigt sich, dass bei Xenophon die Selbsterkenntniss und Besonnenheit ganz irriger Weise an den äusseren Vortheil und an den Erfolg von etwas Nützlichem gebunden ist.

4. Bei Xenophon wird das Wissen zum Mittel und das Gute äusserlich.

Wir wollen den Gegensatz aber noch viel schärfer verfolgen. Für Platon nämlich musste Alles darauf ankommen, wie der Begriff des Guten bei Xenophon verstanden wäre. Hören wir nun zuerst Xenophon. Als in dem Euthydem-Dialog

*) Memorab. I 2, 50. τοὺς μὴ ἐπισταμένους τὰ δέοντα. 52 τοὺς εἰδότας τὰ δέοντα. IV, 2, 26. καὶ ἃ μὲν ἐπίστανται πράττοντες, πορίζονταί τε ὧν δέονται, καὶ εὖ πράττουσιν. — καὶ διαφεύγουσι τὸ κακῶς πράττειν. 27 οὔτε ὧν δέονται ἴσασιν, — — τῶν τε ἀγαθῶν ἀποτυγχάνουσι καὶ τοῖς κακοῖς περιπίπτουσιν. III, 9, 11. τὰ δέοντα πράττωσιν.

**) Ibid. 29. ὁρᾷς δὲ καὶ τῶν πόλεων ὅσαι ἂν ἀγνοήσασαι τὴν ἑαυτῶν δύναμιν κρείττωσι πολεμήσωσιν, αἱ μὲν ἀνάστατοι γίγνονται, αἱ δὲ ἐξ ἐλευθέρων δοῦλοι.

***) Charm. p. 164 C.

der Memorabilien Euthydem bekennt, er sähe jetzt den höchsten Werth der Selbsterkenntniss ein, und demgemäss den Sokrates bittet, ihm nun auch zu zeigen, womit er die Selbsterkenntniss beginnen müsse; da fängt der Xenophonteische Sokrates mit dem Begriff der Güter und Uebel an!*) Vortrefflich! Aber wie werden diese verstanden? Es wird gezeigt, dass alle sogenannten Güter auch Uebel sein können, z. B. die Gesundheit, weil man etwa, wenn man nicht durch Krankheit gehindert wäre, einen Feldzug mitzumachen, dabei umkommen könnte. Also wären als Güter zu betrachten die Dinge, welche Ursachen von etwas Gutem würden. Dies Gute, was erst herauskommen soll, ist z. B. hier nun das „am Leben bleiben“ und so überall ein sogenanntes äusserliches Gut. Und wenn man zu Gunsten Xenophon's gemeint hatte, er würde hier den Unterschied der äusseren von den inneren Gütern erklären und das an sich Gute von dem zufälligen unterscheiden, so sieht man sich so sehr getäuscht, dass man sogar weiter lesend von ihm gezwungen werden soll, einzugestehen, die Weisheit selbst sei ebensowohl ein zweifelhaftes Gut, wie die anderen, da ja z. B. Dädalus um ihretwillen von Minos gefangen gehalten und Palamedes ebenso um seiner Weisheit willen von dem neidischen Odysseus umgebracht wurde.**) So kommt Xenophon zu der Cirkelerklärung; gut ist nur, was die Ursache von etwas Gutem wird.***) Das Gute ist also zum Nützlichen geworden und das Wissen zum Mittel. Deshalb citirt er den Spruch des Hesiodus: „Kein Werk ist Schande; nicht zu arbeiten aber ist Schande.“ Man solle etwas Gutes oder Nützliches wirken (*ἐργάζεσθαι*), dann sei man ein guter Arbeiter.†) Dass Xenophon dies ganz so im Sinne des Utilitarismus meint, sieht man an einer anderen Stelle, wo er die hübsche Geschichte von

---

*) Memorab. IV. 2, 30 ff. *ὡς πάνυ μοι δοκεῖ περὶ πολλοῦ ποιητέον εἶναι τὸ ἑαυτὸν γιγνώσκειν, οὕτως ἴσθι· κτλ.*

**) Memor. IV. 2, 33. *Ἀλλ᾽ ἥ γε τοι σοφία ἀναμφισβητήτως ἀγαθόν ἐστιν; κ. τ. λ.*

***) Ibid. 32. *ὅταν μὲν ἀγαθοῦ τινος αἴτια γίγνηται, ἀγαθὰ ἂν εἴη, ὅταν δὲ κακοῦ κακά.*

†) Ibid. I. 2, 56. *Ἡσιόδου μὲν τό: Ἔργον δ᾽ οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργείη δέ τ᾽ ὄνειδος.* 57. *τοὺς μὲν ἀγαθόν τι ποιοῦντας ἐργάζεσθαί τε ἔφη καὶ ἐργάτας ἀγαθοὺς εἶναι.*

Aristarch erzählt, der seine armen Verwandten bei sich aufnimmt und sie zur Arbeit am Webstuhl nöthigt.*)

Platon spielt nun in der Rede des Kritias wörtlich auf diese Aeusserungen Xenophon's an, citirt dieselbe Stelle des **Hesiodus**: kein Werk (*ἔργον*) sei Schande, erörtert ebenfalls den Begriff des Arbeitens (*ἐργάζεσθαι*)**), und lässt den Kritias ebenso die Besonnenheit (*σωφροσύνη*) bestimmen, dass sie Handlung von etwas Gutem und Nützlichem wäre.***) Nun ist aber klar, dass, wenn das Handeln und Wirken des Guten zum **Zweck** gemacht wird, das Wissen, welches doch die Besonnenheit und die Tugend sein soll, nur als **Mittel** erscheint.†) Dies lässt er den Kritias selbst sehr geistreich damit andeuten, dass der Delphische Spruch missverstanden sei, wenn man ihn als einen hypothetischen **Befehl** auffasse, als solle man demgemäss **etwas Anderes noch thun**. So sei er von Denen missverstanden, die spätere Inschriften machten, wie „Nichts zu sehr“ und „Bürgen bringt Verderben“; denn solche **nützliche Rathschläge**††) zielten auf etwas Aeusserliches, während Kritias die Selbsterkenntniss wie das „Freue Dich“ (*χαῖρε*) als **Selbstzweck** anerkannt wissen wolle. Und hierauf muss ja der Charmides Platon's herauskommen, wenn er eine Recension von Xenophon's Memorabilien ist, dass nämlich Xenophon zum Guten rathen wolle und von Besonnenheit, Wissen, Selbsterkenntniss und Tugend spreche und doch nirgends sage, was das Gute eigentlich sei, da seine Besonnenheit oder Weisheit nicht Zweck, d. h. nicht das Gute sei, sondern zuweilen als ein Uebel erscheine. Mithin muss der Charmides resultatlos verlaufen, weil er blos zeigen soll, dass Xenophon uns nichts zu lehren wisse, obgleich er Platon's Verwandten den Kopf zurechtzusetzen unternehme.

Platon's Kritik.

---

*) Ibid. II. 7, 8 ff.

**) Plat. Charm. p. 163 B.

***) Ibid. p. 163. E *τὴν τῶν ἀγαθῶν πρᾶξιν σωφροσύνην εἶναι.*

†) Ueberall so bei Xenophon, z. B. Memor. IV 1, 4. *παιδευθέντας μὲν καὶ μαθόντας, ἃ δεῖ πράττειν, ἀρίστους τε καὶ ὠφελιμωτάτους γίγνεσθαι· πλεῖστα γὰρ καὶ μέγιστα ἀγαθὰ ἐργάζεσθαι.* Immer also liegt das Gute auswärts in gewissen materiellen Veränderungen, die sie durch ihre Arbeit hervorbringen. Nichts hat einen Werth an sich.

††) Ibid. p. 165. *συμβουλὰς χρησίμους.*

5. Die Unfehlbarkeit bei Xenophon.

Die letzte Betrachtung Platon's geht darauf aus, dialektisch die Inhaltslosigkeit und Nutzlosigkeit der angeblichen Selbsterkenntniss Xenophon's nachzuweisen. Xenophon forderte nämlich für die Selbsterkenntniss eine Diagnose (*διαγιγνώσκουσιν*) der Kraft (*δύναμις*), die ein Jeder habe, und verlangte, Jeder solle nur thun, wozu er die Kraft habe; was er aber nicht vermöge, davon solle er abstehen. Dann würde eine Unfehlbarkeit (*ἀναμάρτητοι*) in unseren Handlungen stattfinden, es würde uns wohlgehen, und wir könnten demgemäss auch die anderen Menschen in derselben Weise beurtheilen.*)

Platon reproducirt dies, um es zu widerlegen.

Platon führt dies nun Alles fast wörtlich an. Wenn der Besonnene wüsste, sagt er, was er weiss und zwar, dass er Dieses weiss und Jenes nicht weiss, und ebenso auch die anderen Menschen beurtheilen könnte, so wäre es ja sehr nützlich, besonnen zu sein; denn dann würde man nur thun, was man verstände; was man aber nicht verstünde, davon würde man abstehen und es Anderen überlassen und so würde man unfehlbar (*ἀναμάρτητοι*) sein und es würde uns wohl gehen, d. h. wir würden glückselig sein.**)

6. Platon's Stellung zu Xenophon.

Ich glaube kaum, dass man irgendwo im Alterthum eine Recension finden wird, in welcher genauer und präciser der Wortlaut und Gedankengang des zu recensirenden Autors wiederholt würde.

---

*) Memorab. IV. 2, 25 ff. *ὁποῖός ἐστι πρὸς τὴν ἀνθρωπίνην χρείαν, ἔγνωκε τὴν αὑτοῦ δύναμιν.* — *ὁ μὴ εἰδὼς τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν, ἀγνοεῖν ἑαυτόν.* — 26 *καὶ διαγιγνώσκουσιν ἅ τε δύνανται καὶ ἃ μή· καὶ ἃ μὲν ἐπίστανται πράττοντες, πορίζοντές τε ὧν δέονται, καὶ εὖ πράττουσιν· ὧν δὲ μὴ ἐπίστανται ἀπεχόμενοι, ἀναμάρτητοι γίγνονται καὶ διαφεύγουσι τὸ κακῶς πράττειν. διὰ τοῦτο δὲ καὶ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους δυνάμενοι δοκιμάζειν κ. τ. λ*

**) Plat. Charm. p. 171 D. *εἰ μὲν ᾔδει ὁ σώφρων ἅ τε ᾔδει καὶ ἃ μὴ ᾔδει, τὰ μὲν ὅτι οἶδε, τὰ δ' ὅτι οὐκ οἶδε, καὶ ἄλλον ταὐτὸν τοῦτο ἐπισκέψασθαι οἷός τε ἦν, μεγαλωστὶ ἂν ἡμῖν ὠφέλιμον ἦν σώφροσιν εἶναι· ἀναμάρτητοι γὰρ ἂν τὸν βίον ἐζῶμεν — οὔτε γὰρ ἂν αὐτοὶ ἐπεχειροῦμεν πράττειν ἃ μὴ ἐπιστάμεθα, ἀλλ' ἐξευρίσκοντες τοὺς ἐπισταμένους ἐκείνοις ἂν παρεδίδομεν. — — ἐν πάσῃ πράξει καλῶς πράττειν ἀναγκαῖον τοὺς οὕτω διακειμένους, τοὺς δὲ εὖ πράττοντας εὐδαίμονας εἶναι.* p. 172 D noch einmal *εἰ ἕκαστοι ἡμῶν, ἃ μὲν ἴσασι, πράττοιεν ταῦτα, ἃ δὲ μὴ ἐπίσταιντο, ἄλλοις παραδιδοῖεν τοῖς ἐπισταμένοις.*

Deshalb kann ich nicht umhin, die auffallend umständlichen Erklärungen, die Platon über den kritischen Charakter seines Dialogs giebt, als berechnet für einen lebenden Autor zu verstehen und auf den Xenophon zu beziehen. Kritias sagt, Sokrates sei ja ganz gewiss mit ihm einverstanden und wolle nur auf seine Gedanken nicht eingehen, sondern strebe blos darnach, ihn zu widerlegen. Sokrates aber weist dies zurück und sagt, er widerlege ihn nur um der Wahrheit willen und wollte ebenso gern selbst widerlegt werden, wenn er etwas Falsches behauptet hätte; es sei aber die Wahrheit für alle Menschen ein gemeinschaftliches Gut.*) Dass dies ganz vorzüglich auf das Verhältniss von Platon und Xenophon passt, ist klar, da dieser ja die Sokratischen Lehren vorträgt, die Platon auch anerkennt. In der That lehrt Platon dem Wortlaut nach selbst alle diese Xenophonteischen Sätze, die er hier im Charmides widerlegt; mithin dreht es sich nur um eine tiefere Auslegung durch eine wissenschaftlichere Unterscheidung der Begriffe. Dabei ergiebt sich dann freilich, dass Xenophon's Sokratismus nicht blos vor einer schärferen Dialektik als einfältig erscheint, sondern auch, dass Xenophon wegen seiner geringen moralischen und religiösen Tiefe und wegen der mangelhaften Kraft der Speculation den Begriff des Guten an die äusseren Güter, die den Bedürfnissen des materiellen Lebens genügen sollen, weggeworfen, den eigentlichen Werth der Philosophie verleugnet und das Wesen des Guten nicht einmal geahnt hat.

§ 7. Die alte und die neue Auffassung von Platon's Persönlichkeit und Schriftstellerei.

Die im vorigen Paragraphen nachgewiesene polemische Beziehung des Charmides auf die Memorabilien giebt mir die Gelegenheit, die herkömmliche Auffassung von Platon's Persönlichkeit und Schriftstellerei etwas umständlicher zu erörtern und ihr eine neue und richtigere gegenüberzustellen, die ihre Wurzel in dem Bedürfniss grösserer Anschaulichkeit für die Erkenntniss des Historischen und in einer perspectivischen Betrachtungsweise der menschlichen Dinge hat.

---

*) Charm. p. 165 B und 166 C. und D.

Platon's Uebermuth und die früher herrschende falsche Apologetik.

Zu diesem Zwecke gehen wir nun zunächst wieder auf den Inhalt des vorigen Paragraphen zurück. Wenn man nämlich den trockenen Ernst und das beträchtliche Selbstbewusstsein des durch praktische Thätigkeit zu Bedeutung gekommenen Xenophon in's Auge fasst, so muss uns der Uebermuth auffallen, mit dem Platon ihn behandelt, und wir müssen fordern, dass Platon selbst ein Bewusstsein davon gehabt habe, wie übermüthig er mit ihm umgesprungen sei. Man stelle sich nur deutlich vor, wie Platon mit unbarmherziger Logik nachweist, dass die von Xenophon als das Wichtigste im Leben hingestellte Selbsterkenntniss als Wissen von dem, was wir wissen und nicht wissen, unmöglich sei, da ja immer nur der Fachmann sein Fach versteht und also, da Niemand alle Fächer beherrsche, auch jenes allgemeine Wissen vom Wissen und Nicht-Wissen uns nicht in Bezug auf irgend einen bestimmten Gegenstand zu sagen vermöge, ob man denselben verstehe oder nicht.*)

*) Ich habe hier den Beweis in aller Kürze recapitulirt, möchte aber noch erwähnen, dass auch in diesem Abschnitte sich einige termini finden, die durch die Memorabilien veranlasst sein können, obgleich ich nicht leugnen würde, dass der übereinstimmende Gebrauch bei Xenophon und Platon auch zufällig sein könnte, wenn nicht schon der Beweis erbracht wäre, dass Platon bei der Abfassung des Charmides die Memorabilien vor Augen hatte. Unter dieser Voraussetzung aber verräth uns der gleiche Ausdruck bei ähnlichen Gedanken entweder, dass die Ideenassociation an die Erinnerung der Lectüre anknüpfte, oder dass Platon alludirend und also absichtlich denselben Ausdruck brauchte.

1. Xenophon braucht für die Selbsterkenntniss und Beurtheilung Anderer die Ausdrücke *ἑαυτὸν ἐπισκεψάμενος* (IV. 2, 25) und *διαγιγνώσκουσιν ἅτε δύνανται καὶ ἃ μή* (ibid. 26) und Platon ebenso bei derselben Gelegenheit *ἐπισκέψασθαι οἷός τε ἦν* (p. 171 D) und *τὸν ὡς ἀληθῶς ἰατρὸν διαγνώσεσθαι καὶ τὸν μή* (p. 170 E). Ein solches Zusammentreffen der Ausdrucksweise ist auffallend genug, um einen Einfluss der Erinnerung auf den die Worte treibenden Strom der Ideenassociation anzunehmen.

2. Für die Philosophie von Wichtigkeit ist aber der terminus *δύναμις*, der hier eine ganz hervorragende Rolle spielt. Xenophon verlangt zur Selbsterkenntniss (IV. 2, 25), dass man seine Kraft für den menschlichen Nutzen erforschen solle: *τὴν αὑτοῦ δύναμιν πρὸς τὴν ἀνθρωπίνην χρείαν*. Und so solle man auch bei jedem besonderen Geschäft die Relation der Kraft zu dem Geschäft prüfen *τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν — — καί διαγιγνώσκουσιν, ἅ τε δύνανται καί ἃ μή* und so noch an anderen Stellen. Auf diesem Begriff der *δύναμις* ruht nun eigentlich die ganze

„Recht übermüthig“, sagt Platon daher selbst, „sei uns also die Besonnenheit (des Xenophon) als ein ganz unnützes Ding herausgekommen.“ **) Es ist mir daher sehr begreiflich, dass man im Alterthum dem Platon Neid oder Eifersucht in

---

speculative Leistung des Platonischen Dialogs. Platon zeigt nämlich p. 168 B, dass jede Kraft bezüglich sei: *ἔχει ἡ ἐπιστήμη τινὰ τοιαύτην δύναμιν ὥστε τινὸς εἶναι* und inducirt an vielen Beispielen, dass das Object der Kraft immer anders sei, als das Subject. Die Frage ist nun, ob es nicht auch eine Kraft geben könne, die auf sich selbst gehe, d. h. deren Object mit dem Subject gleich wäre: *ὅ τι περ ἂν τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν πρὸς ἑαυτὸ ἔχῃ, οὐ καὶ ἐκείνην ἕξει τὴν οὐσίαν, πρὸς ἣν ἡ δύναμις αὐτοῦ ἦν;* Diese Frage war Xenophon bei seiner praktischen Richtung natürlich gar nicht eingefallen und er hatte auch bei der Hervorhebung der Relation der Kraft an diese speculativen Consequenzen nicht gedacht. Deshalb gerade kann ihm Platon zeigen, dass seine *σωφροσύνη* kein Object hat und unnütz ist, weil sie nichts Sachliches versteht. Platon aber wirft für seine eigene Speculation die Frage auf, die ihm bei dieser Kritik des Xenophon entstehen musste und die von unendlicher Bedeutung für das ganze System ist p. 169 A: *πότερον οὐδὲν τῶν ὄντων τὴν αὑτοῦ δύναμιν αὐτὸ πρὸς ἑαυτὸ πέφυκεν ἔχειν;* Auch hier ist also, wie mir scheint, die Allusion auf Xenophon's Gedankengang und Ausdrucksweise ganz evident und zugleich schauen wir dadurch gewissermassen in die Werkstatt der Platonischen Arbeit hinein und sehen, wie ihm die Gedanken anschiessen und sich in bestimmten Wegen entfalten. Denn Xenophon hebt die Relation ganz arglos hervor, indem er nur dem Genius der Sprache folgt und die Präposition *πρός* (wie das *πρός τι* = Relation bei Aristoteles) und das Object zu dem Verbum *δύνασθαι* (*ἅ τε δύνανται καὶ ἃ μή*) ohne weitere Absicht verwendet. Für Platon aber als speculativen Kopf musste darin ein Anstoss zum Nachdenken liegen, der ihn gleich zu der Frage trieb, ob das Object einer Kraft immer von derselben verschieden sei oder ob auch ein Subject-Object gedacht werden könne. Die Rolle, welche die *δύναμις* spielt, können wir dann im Staat p. 477. C weiter verfolgen: *Φήσομεν δυνάμεις εἶναι γένος τι τῶν ὄντων, αἷς δὴ καὶ ἡμεῖς δυνάμεθα ἃ δυνάμεθα καὶ ἄλλο πᾶν ὅ τι περ ἂν δύνηται, οἷον λέγω ὄψιν καὶ ἀκοὴν τῶν δυνάμεων εἶναι.* Es sind dies gleich dieselben Beispiele, die er schon im Charmides brauchte. Dieser Begriff der Relation führt dann weiter zu der Bestimmung der *παρακλητικά* und *ἐγερτικὰ τῆς νοήσεως*, die Platon im Staate p. 524 D ausführt. Die speculative Bedeutung des hier im Charmides aufgeworfenen Problems aber kommt erst im Parmenides zur vollen dialektischen Entfaltung p. 133 E *οὐ τὰ ἐν ἡμῖν πρὸς ἐκεῖνα τὴν δύναμιν ἔχει οὐδὲ ἐκεῖνα πρὸς ἡμᾶς, ἀλλ᾽ αὐτὰ αὑτῶν καὶ πρὸς αὑτὰ ἐκεῖνά ἐστιν.*

**) Charmid. p. 175 D *ὥστε ὃ ἡμεῖς πάλαι ξυνομολογοῦντες καὶ ξυμπλάττοντες ἐτιθέμεθα σωφροσύνην εἶναι, τοῦτο ἡμῖν πάνυ ὑβριστικῶς ἀνωφελὲς ὂν ἀπέφαινε.*

Bezug auf Xenophon vorgeworfen hat, nicht zwar, wie man meinte, wegen seines Beinamens der Attischen Muse*), wohl aber, weil Platon, was man noch immer seltsam übersieht, gar keinen von ihm abweichenden philosophischen Denker neben sich dulden konnte und durfte. Steinhart, mit dem Viele sympathisiren, meinte vor 11 Jahren in seinem Leben Platon's S. 95: „das auf so losem Grunde ruhende Vorurtheil von einer persönlichen Feindschaft der beiden grossen Männer wird gegenwärtig wohl Niemand wieder aufnehmen wollen, nachdem Böckh bereits vor 60 Jahren die Nichtigkeit jener vermeintlichen Beweise auf das Ueberzeugendste dargethan hat" **), und in Bezug auf das Verhältniss Platon's zu Aristipp und Antisthenes sagt er: „Alles, was müssige Literarhistoriker oder neidische Verkleinerer des Philosophen über feindliche Berührungen mit ihnen erzählt haben, ist loses, unverbürgtes Geschwätz oder unberechtigte Folgerung." Solche Aeusserungen sind gut gemeint, so scheltend sie auch klingen; denn Steinhart glaubte in dem Streite der Philosophen etwas moralisch Verwerfliches zu finden, wovon er Platon gern reinigen möchte. Da er nicht selbst Philosoph war, so scheint er geglaubt zu haben, dass die Philosophen sich ebensowenig zu bekämpfen brauchten, wie etwa ein Maler einen Bildhauer oder einen Musiker und umgekehrt. Darin liegt nun freilich eine starke Naivetät; denn wer so etwas wie Steinhart sagt und glaubt, der hat keine Ahnung von der Aufgabe der Wissenschaft und dem Werthe der Wahrheit. Die Wissenschaft kennt nur Eine Wahrheit und die Wahrheit ist eifersüchtig, wie Jehova

---

*) Diog. Laert. II. 57 *ἐκαλεῖτο δὲ καὶ Ἀττικὴ μοῦσα ὅθεν καὶ πρὸς ἀλλήλους ζηλοτύπως εἶχον αὐτός τε* (Xenophon) *καὶ Πλάτων.*

**) Ich habe im Obigen keinen einzigen Grund angeführt, den Böckh schon geahnt, geschweige berücksichtigt und widerlegt hätte. Es ist hier vielmehr völlig terra virgo und ich wundere mich nur, dass der scharfsinnige Schleiermacher, der schon auf der Spur war, die Beziehung nicht fand. Er sagt in der Einleitung S. 7, indem er auf „die Leichtigkeit" hinweist, „mit der die Erklärung wieder aufgegeben werde", und auf „den spöttischen Nachdruck", mit dem auf den Urheber der Erklärung hingedeutet wird, dass „hier eine besondere Anspielung verborgen sein muss". Obgleich Schleiermacher auch schon an die Möglichkeit einer „apologetischen Absicht" den Kritias betreffend denkt, so merkt er doch nicht die Polemik des Platonischen Charmides-Dialogs gegen den Charmides-Dialog in den Memorabilien.

ein eifriger Gott ist und Niemand neben sich duldet. Je mehr ein Gelehrter von der Wahrheit seiner Erkenntniss überzeugt ist, desto weniger kann er zugeben, dass sich falsche Lehren neben ihm ungerügt verbreiten. Energie und auch Leidenschaftlichkeit des Streites ist dabei, wenn die Charaktere kräftig sind, unvermeidlich und Platon konnte selbst die Attische Muse nicht verschonen, sondern musste die schönen Blumen, die in den Sokratischen Erinnerungen prangten, erbarmungslos als Unkraut ausraufen. Diese Energie war geboren aus seiner tiefen Liebe zur Wahrheit und dem Gefühl unerschütterlicher Ueberzeugung und Kraft. Mich wundert auch, dass die Geschichte der Philosophie dem Steinhart und Anderen, die dasselbe Lied pfeifen, nicht schon gelehrt hatte, dass alle „die grossen Männer“ in solchen Streit verwickelt waren und dabei zuweilen recht grob wurden.*) Man thut daher dem Platon gar keinen Dienst, wenn man ihn von aller Reibung mit den Gegensätzen der Zeit befreien will; vielmehr muss man es verstehen, weswegen ihn die Gegner für neidisch und übelwollend erklärten und ihm einen schlechten Charakter zuschrieben. Hätte er sie nicht mit Ruthen aus dem Tempel der Wahrheit gejagt, wo sie ihren kleinen Verdienst suchten, so wären sie nicht so böse geworden.**) Ich glaube darum gerade, dass sich uns jetzt die Platonischen Dialoge noch von einer neuen Seite aufschliessen werden, wenn wir die ausnehmende Feinheit der Polemik studiren, die Platon überall offenbart. Kraft der Polemik und rücksichtsloser Bezeichnung des Fehlers und Hervorhebung der Wichtigkeit der theoretischen und praktischen Consequenzen desselben findet man zwar überall, zugleich aber doch eine solche Anmuth in der Debatte, dass dem Leser wenigstens der gute Humor niemals ausgeht, wenn auch der bekämpfte Gegner wohl leicht das übermüthige Spiel***), das mit ihm getrieben wurde und das sich in dem Gefühle Platon's selber kundgab, herausmerken und darüber in Harnisch gerathen musste.

---

*) Z. B. wirft Hegel dem grossen Theologen Schleiermacher vor, die Religion für etwas Thierisches zu halten, da wir das Gefühl ja mit den Thieren gemein hätten.

**) Athenaeus 11 p. 507 b. *ἐδόκει γὰρ Πλάτων φθονερὸς εἶναι καὶ κατὰ τὸ ἦθος οὐδαμῶς εὐδοκιμεῖν.*

***) *Πάνυ ὑβριστικῶς.* Vergl. oben S. 77, Anmerk. 2.

Platon als Compilator.

Die Auffassung der Platonischen Dialoge als Streitschriften im Gegensatz gegen die früher herrschende Romantik einer blos künstlerischen Auffassung giebt nach vielen Seiten ein neues Licht und erhellt dadurch manche dunkle Punkte, die früher ganz unbegreiflich schienen. So sagt z. B. Steinhart: „Den Gipfel des Unsinns aber erreicht die Verdächtigung, dass Platon in seinen Dialogen auch Antisthenes und Aristippos geplündert habe, während doch Aristippos gewiss, Antisthenes wahrscheinlich gar keine Schriften hinterlassen haben.“ *) Aehnlich sagt er in Bezug auf die anderen Anklagen des Theopompos und Hegesandros, betreffend das unfreundliche Verhältniss, das Platon zu den Schülern des Sokrates gehabt habe: „Gewiss wird solchen Albernheiten gegenüber Niemand eine Ehrenrettung Platon's für nöthig halten; denn sollte uns etwa Jemand mit den Gemeinplätzen kommen, dass doch so allgemein verbreiteten Sagen immer ein Körnchen Wahrheit zu Grunde liege“ **) u. s. w. Ich sehe aus diesen Aeusserungen Steinhart's und den ähnlichen bei anderen Freunden Platon's nur dies, dass sie keine hinreichende Auffassung von der ganzen Schriftstellerei Platon's besassen und deshalb zu der richtigen Deutung dieser Verleumdungen nicht befähigt waren; denn es widerspricht doch allen Grundsätzen gesunder Interpretation und Kritik, wenn man glaubt, die Motive der Verleumdungen für unerklärlich halten zu dürfen. Meine Auffassung der Platonischen Dialoge als Streitschriften macht die Lösung des Räthsels ganz leicht; denn wie z. B. dem Charmides die Memorabilien Xenophon's zu Grunde liegen, die darin recapitulirt und recensirt werden, so blickte Platon mit ausführlicher Berücksichtigung auf die Schriften von Antisthenes und Aristippos hin, um andere Dialoge abzufassen. Das Verleumderische liegt deshalb blos in der Bezeichnung solcher Bezugnahme als Compilation; das Verhältniss ist aber durchaus richtig angegeben. Denn obgleich Platon Genie genug besass, um seine Dialoge ganz aus eigenem Füllhorn zu bestreiten, so müsste man doch nicht scharf sehen können, wenn man nicht

*) Platon's Leben S. 104. Dies bezieht sich auf Athenaeus 11, 508, d., der nach Theopomp behauptet: *ἀλλοτρίους δὲ τοὺς πλείους (τῶν διαλόγων αὐτοῦ), ὄντας ἐκ τῶν Ἀριστίππου διατριβῶν, ἐνίους δὲ κἀκ τῶν Ἀντισθένους, πολλοὺς δὲ κἀκ τῶν Βρύσωνος τοῦ Ἡρακλεώτου.*

**) Vergl. Platon's Leben S. 105.

bemerkte, dass die Leidenschaftlichkeit des Ausdrucks, die Seltsamkeit gewisser Wendungen und oft auch die Künstlichkeit der Beweisführung auf andere Autoren hindeuten, deren Ansehen und Lehren ihn entrüsteten und deren Gedankengänge zu den oft so verschlungenen Wegen der Dialektik und zum Gebrauch ihm selbst ungewöhnlicher Gedankenbezeichnung nöthigten. Wir denken natürlich nicht an eine Compilation in der Art des Chrysippos und auch nicht an eine Citation mit Herübernahme ganzer Perioden, wie sie nur gelegentlich bei der Anführung von Dichterstellen oder bei der Liebesrede des Lysias nothwendig war; aber wir müssen doch festhalten, dass sein Gedankengang durch bestimmte vor ihm liegende Schriften veranlasst wurde, dass man nur aus seiner kritischen Stimmung das Motiv, die Form und die Composition vieler Dialoge versteht und dass damit auch die verleumderische Beschuldigung der Compilation ihre Erklärung und Abweisung findet.

Platon zerkratzt als Krähe dem Sokrates das Haupt.

Perspectivische Betrachtungsweise.

Wenn man die Urtheile, die über berühmte Männer und Werke von Zeitgenossen und auch späteren Kritikern abgegeben werden, vergleicht, so ist man oft betroffen von der wunderbaren Verschiedenheit, ja dem völligen Widerspruch. Leichte Naturen kommen dadurch gewöhnlich zu einem Skepticismus und verzweifeln an aller Wahrheit. Allein wenn man besonnen ist, erkennt man doch, dass gerade umgekehrt nichts wunderbarer und unbegreiflicher sein müsste, als eine Uebereinstimmung aller Menschen in der Kritik. Man vergisst die Nothwendigkeit einer perspectivischen Auffassung, welche als die natürlichste immer zuerst zu erwarten ist. Jeder Mensch ist ja durch seine Geburt und seine Verhältnisse und dann auch durch seine Neigungen, Begabung und Willen in eine ganz bestimmte Beziehung zu allen übrigen gestellt und muss die Dinge demgemäss anders ansehen, als die Anderen, welche durch ihre verschiedene Lebenslage ein anderes perspectivisches Bild der Welt empfangen.*) Wie soll man sich also wundern, wenn der Eine lobt, was der Andere

*) Vergl. meine „Wirkl. u. scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik“ (Koebner, Breslau) 1882 S. 183 ff.

tadelt, wenn dieselbe Person geliebt und gehasst, dasselbe Werk gepriesen und bespöttelt wird! Das ist vielmehr ganz in der Ordnung und umgekehrt müssen wir es für ausserordentlich und über das blos Menschliche hinausschreitend betrachten, wenn es der Wissenschaft gelingt, sich über diese Widersprüche dadurch zu erheben, dass man die Nothwendigkeit der perspectivischen Auffassung erklärt und die Wahrheit gerade dadurch als mit sich einstimmig feststellt, dass man ihre widersprechende Darstellung aus den Gesetzen der moralischen und psychologischen Perspective ableitet.

Wenn wir diese Betrachtungen auf Platon anwenden, so müssen uns diejenigen Platonforscher als mangelhaft erscheinen, welche auch nur den kleinsten Zug der Satire und des Klatsches über ihn mit Entrüstung wegwerfen und ihn nicht als Ortszeichen für eine perspectivische Construction der Wahrheit zu verwerthen wissen. Vielmehr muss uns auch das böswilligste Zeugniss aus dem Alterthum willkommen sein, wie der Physiker nicht etwa die Fratze des Hohl- und Kugelspiegels als nicht zu beachtendes und unwahres Bild verwirft und von seiner Betrachtung ausschliesst, sondern es mit gleicher Sorgfalt und Wissenschaftlichkeit nach optischen Gesetzen erklärt.

Demgemäss schätze ich den Anecdotenkram aus dem Alterthum und freue mich an der albernen Urtheilslosigkeit des Laertiers und des Athenäus, durch welche uns so viele feine Beziehungen der Persönlichkeiten allein offenbar werden konnten. Denn die grossen und in die Augen fallenden perspectivischen Verschiebungen des Urtheils konnten ja auch nur dem Blödesten entgehen. Es kann aber nicht schaden, auch diese noch einmal kräftig herauszukehren. Wer weiss z. B. nicht, mit welcher allgemeinen Entrüstung der Name der dreissig Tyrannen genannt wird, wie ihre Habgier, um derentwillen sie unschuldige, aber reiche Männer abschlachteten, und ihre gewissenlose Grausamkeit gerichtet, ihre ganze verrätherische Politik gegeisselt und an den Pranger gestellt wird! Und diese selbigen Männer und Andere ihres Schlages werden von Platon in den freundlichsten Bildern als anmuthige Naturen mit dem Zauber seiner Kunst verherrlicht, ich erinnere an den Kritias, den Aristoteles, den Menon *).

---

*) Wenn Boeckh (De simultate cet. p. 22. F. Ascherson) seinem Vorurtheil über die Unmöglichkeit einer Eifersucht zwischen Xenophon

Wer weiss umgekehrt nicht, welche Begeisterung sich gleich ergiesst, wenn Namen wie Homer, Aischylos, Pindar, Euripides, Themistokles, Perikles genannt, mit welcher Bewunderung die Reden des Lysias und Isokrates gefeiert werden, und doch kann man über diese Männer bei Platon fast nur Tadel, wegwerfendes Urtheil oder Spott finden! Ist es da nicht selbstverständlich,

---

und Platon gemäss behauptet, Platon habe durch den ganzen Dialog den Menon verspottet und aufgezogen und ihn mit Anytos zusammengestellt: so hat schon Schleiermacher unbefangener geurtheilt (Einleitung S. 340) und die bei Platon abweichende Schilderung des Menon anerkannt, der nicht wie bei Xenophon als „verworfener Ruchloser“ geschildert sei. Dies kann doch auch gar keinem Zweifel unterliegen, wenn man nicht durchaus *θέσιν φυλάττειν* will; denn wenn Sokrates sagt p. 75 D *ὥσπερ ἐγώ τε καὶ σὺ νυνὶ φίλοι ὄντες* und wenn er den berühmten Aleuaden Aristipp als Liebhaber des Menon anführt und den Menon, was die Hauptsache ist, allen Platonischen Ansichten zustimmen lässt (p. 99 D *καὶ φαίνονταί γε, ὦ Σώκρατες, ὀρθῶς λέγειν* u. 100 B *κάλλιστα δοκεῖς μοι λέγειν, ὦ Σώκρατες*): so ist doch einleuchtend, dass er einen feinen und gebildeten Mann, der dem Platonischen Standpunkte nicht unzugänglich war, darstellen und ihn überhaupt schon als dramatis persona auszeichnen will. Einen solchen verworfenen Charakter, wie bei Xenophon der Menon erscheint, hätte er wie den Ismenias behandelt. Menon war aber Aristokrat und Ismenias ein Demokrat: das ist schon ein grosser Unterschied! Zudem steckt hinter der Maskerade der Personen ja etwas ganz Anderes; denn es ist doch naiv, zu meinen, Platon wolle hier alte Gespräche des Sokrates auffrischen, wie Xenophon; Platon hat mit seiner eigenen Gegenwart zu thun, und da sind es die literarischen und politischen Verhältnisse in Thessalien und Athen, um die sich der Dialog dreht. Und zwar in den letzten Jahren des zweiten Jahrzehnts im vierten Jahrhundert, wo Platon's Stellung selber gefährdet war, weil er zu rücksichtslos über die Redner und die Demokratie gesprochen oder sie, wie die Gegner sagten, injuriirt hätte (p. 94 E *κακῶς λέγειν, κακῶς ποιεῖν*, 95. A *κακηγορεῖν*) und sich darum leicht dasselbe Schicksal wie Sokrates zuziehen könnte. Die „Apologie“ darf ja doch auch nur auf Platon selbst bezogen werden, ebenso gewiss wie die Antidosis, welche dieselbe nachahmt, von und für Isokrates verfasst ist. Dasselbe gilt von dem später geschriebenen „Kriton“. — Wenn v. Wilamowitz-Möllendorff die Stelle p. 71 D anzieht, um den Menon nach dem Gorgias zu setzen, so hat das Probabilität; allein man täuscht sich doch leicht über solche Beziehungen, wie z. B. diese Stelle auch auf eine Schrift eines Thessalischen Sophisten aus der Schule des Gorgias in Larissa hinweisen kann, mit der Platon sich auseinandersetzen will. Die Stelle ist übrigens von Schleiermacher (Einleitung S. 329) schon angeführt und in demselben Sinne wie von Wilamowitz benutzt. Doch über diese Frage muss anderswo genauer gehandelt werden.

dass ein Mann wie Platon, der so selbständig und selbstbewusst wie ein rocher de bronze in dem Strom der Parteien stand, von allen Seiten entweder missverstanden oder absichtlich mit Verdrehung der Zeichen ausgelegt und beurtheilt werden musste!

Der Traum des Sokrates und seine Auslegung.

Ich möchte hier den angeblichen Traum erwähnen, den Sokrates in Bezug auf Platon gehabt haben soll. Wir verdanken diese mit grosser Kunst, meisterhafter Kürze und dichterischer Anschaulichkeit erzählte Anecdote dem Delphier Hegesandros, dem sie Athenäus entnommen hat. Sokrates soll in Gegenwart mehrerer Personen erzählt haben, er hätte geträumt, wie Platon in eine Krähe verwandelt auf sein Haupt gesprungen sei, ihm die Glatze zerkratzt und sich umschauend gekrächzt habe.*) Obgleich absichtlich die Wahrhaftigkeit dieser Geschichte durch die Anwesenheit mehrerer Personen bekräftigt werden soll, so sind wir doch nicht gezwungen, an die Thatsächlichkeit zu glauben; es steht aber auch nichts im Wege, sie für wahr zu halten; denn Träume sind bekanntlich Schäume; Sokrates war ja auch nicht so ängstlich in seinen Mittheilungen, und je inniger sein Verhältniss zu Platon war, um so eher durfte er so etwas erzählen. Wunderbar drastisch ist aber das Bild, wie die Krähe sich prahlerisch umschaut und triumphirend auf dem zerkratzten Kahlkopf krächzt.

Welchen Sinn kann es aber nun gehabt haben, wenn die Feinde Platon's diesen Traum gegen ihn ausbeuteten? Ohne eine genügende Veranlassung, ohne greifbaren Beziehungspunkt wäre es doch lächerlich gewesen und ganz einfältig, dem grossen Lobredner des Sokrates eine so schnöde Behandlung seines Lehrers vorzuwerfen. Wir brauchen aber das Bild blos in seine eigentliche Bedeutung zu übersetzen, so sehen wir auch den Beziehungspunkt; denn was Anderes kann das Bild bedeuten, als dass Platon an seinem Meister Kritik geübt, sich über ihn erhoben und dies auch öffentlich ausgesprochen habe. Was war denn aber Sokrates Lehre? Welche Schrift von ihm konnte Platon beurtheilen und verurtheilen, da

*) Athenäus 11. 116. p. 507 c. *διόπερ Σωκράτης οὐκ ἀηδῶς περὶ αὐτοῦ στοχαζόμενος ἐνύπνιον ἔφησεν ἑορακέναι πλειόνων παρόντων. δοκεῖν γὰρ ἔφη τὸν Πλάτωνα κορώνην γενόμενον ἐπὶ τὴν κεφαλήν μου ἀναπηδήσαντα τὸ φάλακρόν μου κατασκαριφᾶν καὶ κρώζειν περιβλέπουσαν.*

Sokrates nichts geschrieben? Oder war seine Lehre etwa allgemein bekannt? Es ist klar, dass man unter Sokrates nur das verstehen konnte, was seine Schüler, ein Antisthenes, Xenophon u. A. von ihm erzählt und berichtet hatten. Trat Platon also gegen diese auf, so widerlegte er den Sokrates und zerraufte seinem Meister das Haupt. Wie er nun namentlich gegen Antisthenes vorging, das ist schon allgemein bekannt, und Hegesandros hat auch die stiefmütterliche Haltung, die Platon fast allen Schülern des Sokrates gegenüber beobachtete, schon mit vollem Recht hervorgehoben, weshalb uns die tiefe Verstimmung gegen ihn vollkommen begreiflich ist. Sie wollten nach der geistreichen, aber bösgemeinten Anecdote lieber von Sokrates den Becher mit Schierling annehmen, als dem Vortrank Platon's beim Gastmahl nachkommen, der ihnen Muth zusprach, da er der Mann sei, an ihre Spitze zu treten und die Führung des Sokratischen Kreises zu übernehmen. Das hohe Selbstbewusstsein Platon's ist ja doch auch überall unverkennbar und ebenso ein gewisser Uebermuth, mit dem er seine Gegner scherzend zu Boden streckte. Ich habe ausserdem schon in den „Literarischen Fehden" darauf hingewiesen, wie Platon im Staat den Xenophonteischen Sokrates, der seinen Freunden Gutes, seinen Feinden Böses thun will, widerlegt.*) Ist nun der Xenophonteische Sokrates der richtige, wie Platon's Gegner natürlich annehmen mussten, so zerkratzte die Krähe den Kahlkopf des Lehrers und krächzte triumphirend.

Ausserdem fehlt es aber auch in den Platonischen Dialogen selbst nicht an Stellen, an denen Sokrates gegen einen höheren und grösseren Mann, der nach ihm kommen müsse, in den Hintergrund tritt. Ich meine nicht blos etwa, dass Platon im „Parmenides" Alles, was Sokrates an Dialektik geleistet hatte, als eine noch unreife Frucht bezeichnet, die er deshalb von dem jugendlichen Sokrates bescheiden darbringen lässt, während er seinen eigenen umfassenderen Gedankenbau von Parmenides vertreten lässt. Wir brauchen uns auch nicht blos daran zu erinnern, dass Platon in seinen späteren Schriften überhaupt den Sokrates fallen lässt und in seiner eigenen Person als Gastfreund aus Athen auftritt. Ich denke vielmehr noch an einzelne bestimmte

*) Literar. Fehden S. 22 f.

Stellen, welche von seinen Feinden als Hochmuth und Undankbarkeit oder Misshandlung seines Lehrers gedeutet werden konnten.

Eine solche Stelle möchte ich aus dem Charmides anziehen. Dort war Kritias, da es sich um die Erklärung der Besonnenheit handelte, zu der Behauptung fortgetrieben, sie sei ein Wissen um unser Wissen und Nichtwissen. Sokrates aber weist an einer Reihe von Beispielen nach, dass jedes Vermögen immer auf einen von ihm selbst verschiedenen Gegenstand gerichtet sei, wie das Gesicht auf die Farbe, das Gehör auf die Töne. Da nun das Gesicht selbst farblos sei, das Gehör selbst keinen Ton von sich gebe u. s. w., so sei die Möglichkeit, wie ein Vermögen (*δύναμις*) sich selber wahrnehmen könne, nicht einzusehen. Vielleicht aber, meint Sokrates, könnte es doch eine Art des Seienden geben, bei dem Subject und Object zusammenfallen; er selber jedoch traue sich nicht zu, im Stande zu sein, dies zu entscheiden, sondern es bedürfe dazu eines grossen Mannes, der diese Frage bei allen Dingen genügend durchnehmen könne.*) Wäre dies sogenannte Sokratische Ironie, so müsste der Sinn sein, dass schon ein mittelmässiger Kopf genug Vernunft hätte, um die Thorheit einer solchen falschen Annahme einzusehen; allein das Gegentheil ist hier der Fall. Die Annahme ist richtig, und Platon löst die Aufgabe durch seine Ideenlehre, da die vernünftige Seele die Ideen (Object) erkennt, welche zugleich ihr Wesen oder ihre alte Natur (Subject) bilden. Es kann daher keinem Kenner der Geschichte der griechischen Philosophie zweifelhaft sein, dass hier der Grenzpunkt zwischen Sokratischer und Platonischer Weisheit angegeben ist. Daher begreift sich leicht, dass Diejenigen, welche die Ueberlegenheit der Platonischen Persönlichkeit nicht gern anerkennen wollten, hier eine Undankbarkeit dem Meister gegenüber finden mussten, eine Selbstüberhebung, ein Krächzen der eitlen Krähe; denn der grosse Mann, der vermisst wird, kann ja weder ein Zeitgenosse Platon's sein, dem dieser die Palme reichen wollte, noch ein vorsokratischer Philosoph, der die Fragen, welche erst Sokrates aufwirft, schon alle gelöst

*) Charmid. p. 169 *μεγάλου δή τινος, ὦ φίλε, ἀνδρὸς δεῖ, ὅστις τοῦτο κατὰ πάντων ἱκανῶς διαιρήσεται — — ἐγὼ μὲν οὐ πιστεύω ἐμαυτῷ ἱκανὸς εἶναι ταῦτα διελέσθαι.*

hätte; nein es ist Platon selbst, der ja dann später im Phaidon sich auch als den hinstellt, der von allen Männern auf der Erde am Besten im Stande wäre, die Aufgabe der Philosophie zu erfüllen, und der sich ohne Bedenken immer selbst als einen göttlichen (*ϑεῖος*) Mann bezeichnet.*)

Wie Platon „im Staat“ die Forderungen des Xenoph. Sokrates verachtet.

Ich sagte schon, dass es zu Platon's Zeit unmöglich recht bekannt sein konnte, was Sokrates eigentlich gelehrt habe, und dass man wahrscheinlich die Mittheilungen des Xenophon, Antisthenes und Anderer als die Urkunden des Sokratismus betrachtete. Demgemäss musste eine Widerlegung des Xenophonteischen Sokrates von Seiten Platon's als eine Kritik über Sokrates selbst erscheinen. Um dies noch deutlicher zu machen, will ich ein paar Stellen anführen, wo Platon im Staat die Memorabilien citirt und den Sokrates Xenophon's mit triumphirender Miene zu Boden wirft, um eine viel höhere Aufgabe der Bildung und Gesinnung zu zeigen und sich als Lehrer und Führer auf diesem Wege hinzustellen.

Nehmen wir nun an, es habe einer eben Xenophon's Erinnerungen an Sokrates gelesen und daraus die Ueberzeugung geschöpft, dass Sokrates z. B. über die Bildung und ihre heilsame Begrenzung gelehrt habe, man müsse Geometrie treiben, um ein gekauftes Grundstück richtig zugemessen übernehmen zu können, oder einem Andern ein solches von bestimmter Grösse abzugeben. Das liesse sich schon blos durch Zusehen bei den Vermessungen genügend erlernen, schwer verständliche Figuren aber zu studiren sei unnütz, man verderbe damit seine Zeit, die man zu vielen anderen nützlichen Studien brauche. Ebenso die Arithmetik; denn Alles, soweit es nützlich sei, müsse getrieben werden, vor der nichtigen Wissenschaftlichkeit müsse man sich hüten. Astrologie sei auch nützlich, um die Zeiten der Nacht, des Monats und Jahres erkennen zu können, wie bei der Schifffahrt und bei dem Wachtdienst. Das sei leicht von Nachtjägern und von Steuermännern und vielen Anderen, die solche Kenntniss brauchen, zu erlernen; aber er

---

*) Vergl. meine Literar. Fehden S. 124 f und 137. Auch schon im Charmides p. 230 *ϑείας τινὸς — — μοίρας φύσει μετέχον*. Vergl. oben S. 7.

riethe sehr davon ab, die Astronomie so weit zu treiben, um auch die ungleichen Kreisbahnen der Sterne, der Planeten und Kometen, zu erforschen und die Abstände derselben von der Erde und die Ursachen dieser Erscheinungen; denn damit verderbe man seine Zeit und er sehe nicht den mindesten Nutzen davon ein.

Dies soll also ein Grieche bei Xenophon gelesen haben und nun überzeugt sein, er kenne die Gesinnung des weisen Sokrates. Jetzt erscheint der Staat des Platon, der ebenfalls den Sokrates sprechen lässt. Sokrates wird hier also dasselbe vortragen? Weit gefehlt! Sokrates sagt hier im Gegentheil, wer *Geometrie* treibe, um militärischer Zwecke willen, Lager abzustecken etc., der bedürfe nur sehr wenig zu wissen. Solche geometrische Berechnungen zu praktischen Zwecken seien aber lächerlich und blos durch das Bedürfniss aufgenöthigt; in Wahrheit aber wäre alles Lernen um des Wissens willen zu betreiben. Nicht um ein dem Werden unterworfenes Ding zu machen, dürfe man Geometrie treiben, sondern um die Erkenntniss von etwas ewig Seiendem zu gewinnen. Man müsste es daher zur höchsten Pflicht machen, möglichst weit in der geometrischen Forschung zu gehen; *denn ein mathematisch Gebildeter zeichne sich in allen Stücken vor einem darin Ungeübten aus.* Man sieht, Xenophon's Sokrates mit seinem Utilitarismus wird als lächerlich abgewiesen. Aber wie ist es mit der Arithmetik und Astronomie? Die *Arithmetik* und *Logistik* soll man nicht, sagt der Sokrates bei Platon, um des Kaufes und Verkaufes willen lernen, *wie Kaufleute und Krämer, das sei pöbelhaft*, sondern um den Verstand zu wecken; man solle deshalb nicht mit benannten Zahlen rechnen, sondern mit abstracten, um zu lernen, mit reiner Vernunft ohne Hilfe der Sinne die Wahrheit zu erkennen. Und drittens, als Glaukon, die *Astronomie* betreffend, dem Platonischen Sokrates die Argumente des Xenophontischen Sokrates citirt, weil man ja dadurch leichter die Zeiten wahrnehmen könne der Monate und Jahre, was für Landbau, Schifffahrt und Kriegsführung wichtig sei, da antwortet der neue Sokrates des Platon: „Du bist *komisch*; denn Du *scheinst Dich vor dem Pöbel zu*

---

*) Xenoph. Memorab. IV. 7, 2 seqq.



fürchten, um nicht in den Ruf zu gerathen, unnütze Kenntnisse vorzuschreiben.“ Und darauf steigert er seine Forderung über alle die bisher von den Astronomen gewonnenen und geübten Kenntnisse weit hinaus. Nützlich solle die Mathematik sein als Vorbereitung zur Dialektik, um die höchste Idee zu finden, sonst sei das Lernen nutzlos.*)

Ich glaube, es konnte kein Leser des Platonischen Staates verkennen, dass hier eine weit über den Sokrates des Xenophon hinausgehende Erkenntniss gefordert und dargereicht werden sollte. War nun bei Xenophon, der früher schrieb, der wirkliche Sokrates redend eingeführt, so zerzauste sein Schüler ihm hier das Haupt und brüstete sich mit höherer Weisheit; dies wenigstens musste das Urtheil der Gegner Platon's sein, die gegen seine Argumente nichts zu sagen wussten und seiner grösseren Genialität wenigstens einen moralischen Makel anhängen wollten. Wir mussten dies hier so ausführlich uns vorstellen, weil es Mode geworden ist, in den Handbüchern immer einfach auf Boeckh zu verweisen, der die unwürdige Annahme einer literarischen Fehde zwischen so grossen Männern gründlich beseitigt habe. Allein mit solcher Romantik kommt man nicht zur Erkenntniss der Wirklichkeit. Die grossen Männer in Athen hatten schon ebensolche menschliche Gemüther, wie die grossen Männer unseres Jahrhunderts, bei denen es nirgends an

---

*) Xenoph. l. l. *γεωμετρίαν μέχρι μὲν τούτου ἔφη δεῖν μανθάνειν, ἕως ἱκανός τις γένοιτο, εἴ ποτε δεήσειε, γῆς μέτρῳ ὀρθῶς ἢ παραλαβεῖν ἢ παραδοῦναι ἢ διανεῖμαι ἔργον ἀποδείξασθαι.* Platon Staat p. 525 C. *ἀνθάπτεσθαι αὐτῆς μὴ ἰδιωτικῶς — — οὐκ ὠνῆς οὐδὲ πράσεως χάριν ὡς ἐμπόρους ἢ καπήλους μελετῶντας.* Aehnlich 526 D und 527 A.

Xenoph. ibid. 4. *Ἐκέλευε δὲ καὶ ἀστρολογίας ἐμπείρους γίγνεσθαι καὶ ταύτης μέντοι μέχρι τοῦ νυκτός τε ὥραν καὶ μηνὸς καὶ ἐνιαυτοῦ δύνασθαι γιγνώσκειν, ἕνεκα πορείας τε καὶ πλοῦ καὶ φυλακῆς.* Platon ibid. p 527 D. *τὸ γὰρ περὶ ὥρας εὐαισθητοτέρως ἔχειν καὶ μηνῶν καὶ ἐνιαυτῶν οὐ μόνον γεωργίᾳ οὐδὲ ναυτιλίᾳ, ἀλλὰ καὶ στρατηγίᾳ οὐχ ἧττον.* Platon hat hier zuerst fast wörtlich citirt, nachher giebt er mit anderen Worten doch den Sinn getreu wieder. Er lässt aber seinen Sokrates antworten: *Ἡδὺς* (komisch) *εἶ, ὅτι ἔοικας δεδιότι τοὺς πολλούς, μὴ δοκῇς ἄχρηστα μαθήματα προστάττειν.* Und ähnlich p. 527 A *λέγουσι μέν που μάλα γελοίως τε καὶ ἀναγκαίως.*

Dies ist gegen den Utilitarismus gerichtet, den Xenophon's Sokrates vertritt. Ibid. 3. *τὸ δὲ τῶν μέχρι δυσξυνετῶν διαγραμμάτων γεωμετρίαν μανθάνειν ἀπεδοκίμαζεν. ὅ τι μὲν γὰρ ὠφελοίη ταῦτα, οὐκ ἔφη ὁρᾶν.* Platon ibid. p. 527 E *ἄλλην γὰρ ἀπ᾽ αὐτῶν οὐχ ὁρῶσιν ἀξίαν λόγου ὠφέλειαν.*

Polemik fehlt, und Utilitarier, wie Xenophon und Isokrates, konnten den Idealisten Platon ebensowenig mit ihrer Censur verschonen, wie zu unseren Zeiten Macaulay oder Grote oder Buckle die Superiorität der Idee anzuerkennen geneigt waren, sondern in eitler Zuversicht sich zu Richtern aufwarfen auch über Viele, denen sie nicht das Wasser reichten. Es könnte daher gefragt werden, ob nicht Platon dem Sokrates selber schon mit seinem unersättlichen Wissensdurst Schwierigkeiten gemacht und ihm zu manchem ahnungsvollen Traum bei wachem Bewusstsein verholfen habe; interessanter ist uns aber, dass die Zeitgenossen Platon's den Vorsprung deutlich erkannten, den der Schüler auf Kosten seines Meisters davongetragen hatte, und wir müssen es dem bösen Hegesandros Dank wissen, dass er uns durch seine giftige Anecdote ein Gegengift gegen die durch Boeckh eingeführten Vorurtheile an die Hand gegeben hat.

Die angeblichen Briefe Xenophon's.

Symptomatische Benutzung der Briefe zur Confirmation.

Ich habe meine ganze Auffassung von dem Verhältniss Xenophon's zu Platon ausschliesslich aus der Interpretation der Platonischen Dialoge und der Xenophonteischen Memorabilien geschöpft, also aus einer Quelle, die von Niemandem beanstandet werden kann. Den Anecdoten und Briefen schenkte ich früher gar keine Aufmerksamkeit, theils weil sie nichts Philosophisches bieten, theils weil sie von aller Welt für unecht und werthlos erklärt waren, weshalb es gerathener schien, seine Zeit mit besseren Dingen auszufüllen. Jetzt aber, nachdem ich einmal die literarischen Beziehungen der Philosophen und Redner zum Zwecke der Chronologie der Platonischen Dialoge zu untersuchen angefangen hatte und zur Auffindung von neuen Gesichtspunkten und zu einer sicheren Anordnung der Dialoge gelangt war, da mussten mir auch die Anecdoten und Briefe in einem anderen Lichte erscheinen.

Es frägt sich nun, wie es zuging, dass man die Briefe Xenophon's alle verdächtigte. Ist es möglich, dass das Urtheil Boeckh's, der jede Feindschaft zwischen so grossen Männern wegdisputiren wollte, wirklich so viel Einfluss gehabt hätte, um jede besonnene Benutzung der Briefe zu verhindern? Ich glaube, es wirkten andere Gründe mit, die eine Verwerthung, ja ein

Verständniss der Briefe unthunlich machten. Und zwar erstens der Umstand, dass man*) mehrere Dialoge, wie den Charmides und Protagoras, womöglich in das fünfte Jahrhundert schob und die Apologie und den Kriton gleich in die Zeit der Tragödie des Sokrates setzte. Der zweite Grund war die seit Schleiermacher fast allgemein verbreitete Annahme von der ganz späten Abfassung des Staates. Indem man also die hier in Frage kommenden Dialoge theils zu früh, theils zu spät geschrieben sein liess, verlor man jede Möglichkeit, die Beziehung zwischen den Xenophonteischen und Platonischen Schriften zu verstehen, und demgemäss den Inhalt der Briefe zu würdigen und zu benutzen. Ich untersuche nun gar nicht, ob die Briefe echt sind oder nicht, weil diese Frage vorläufig von einer untergeordneten Bedeutung ist, sondern ob der Inhalt der Briefe mit den von uns hier festgestellten Beziehungen zwischen Xenophon und Platon übereinstimmt. Denn auch wenn die Briefe von einem späteren Gelehrten untergeschoben wären, so würde es dennoch sehr merkwürdig sein, wenn ein Gelehrter aus dem Alterthum, dem die Quellen noch reichlicher flossen, die von uns hier aus sicheren Quellen abgeleiteten literarischen und persönlichen Beziehungen zwischen beiden Männern genau übereinstimmend aufgefasst hätte. Und auf diese Indication muss es uns hier ankommen, weil sich die Zeichen wechselseitig in ihrer Bedeutung confirmiren, wie bei jeder guten Diagnose. Ist unsere Ordnung der Dialoge richtig, so müssen echte oder von wohl unterrichteten Gelehrten fabricirte Briefe damit übereinstimmen; und umgekehrt, liefern die Briefe dasselbe Resultat, wie die Interpretation der zweifellos echten Dialoge und Memoiren, so müssen sie entweder echt sein oder doch von kundigen Männern herrühren. Und wiederum, bringt man die Ordnung der Dialoge in eine unchronologische Verwirrung, so müssen die Briefe unbrauchbar werden; die Unechtheit und Sinnlosigkeit der Briefe kann aber kein Zeugniss für irgend eine Anordnung der Dialoge liefern. Man sieht daraus, welchen Vorzug unsere Datirung der Dialoge bietet: wir verwerfen kein Zeugniss aus dem Alterthum; Alles soll und kann uns zum Zeichen dienen; *τῷ μὲν γὰρ ἀληθεῖ πάντα συνᾴδει τὰ ὑπάρχοντα.*

---

*) Schleiermacher, Susemihl, Zeller, Steinhart u. A.

Nach dieser Vorrede über die Methode brauchen wir die Briefe nun blos sprechen zu lassen; sie sagen Alles, was wir zu hören wünschen. Und es kann uns zur Genugthuung gereichen, dass Pearson wenigstens den Brief an Aeschines für echt hält, Wolf den Beweis nicht für geführt erklärt, dass alle Briefe erdichtet wären, Valckenaer die Briefe als echte benutzt und Westermann sie wenigstens für viel älter als Boeckh hält.*) Die Frage ist eben noch nicht abgeschlossen, und da ich durchaus nicht für die Echtheit dieser Briefe eintreten will, so bleibt mir das Recht, unbekümmert um ihren Ursprung sie blos als Zeugnisse aus dem Alterthum zu verwerthen.

1. Charmides, Protagoras und Staat erste Hälfte.

Nehmen wir nun zuerst Xenophon's Stellung zu Platon's früheren Dialogen, zum Charmides, Protagoras und zu den ersten Büchern des Staates, die vor der Reise nach Sicilien verfasst sind. Da Platon in allen diesen Dialogen Xenophon's Darstellung des Sokrates angegriffen und blossgestellt hatte: so ist es ganz natürlich, dass Xenophon in dem angeblichen Brief an Kebes und Simmias**) wegen seines Rufes besorgt ist. Er sagt, Platon sei auch in der Ferne durch seine Dialoge mächtig und werde in Italien und ganz Sicilien bewundert; er selbst könne sich aber kaum überreden, dass das recht der Mühe werth sei. Es solle ihm (dem Xenophon) auch nicht zu Herzen gehen, dass sein Ruhm als Philosoph (durch Platon's Kritik) zerfalle, dagegen müsse ihm doch daran liegen, dass nicht Sokrates' Tugend durch seine Darstellung in den Memorabilien, falls er wirklich schlecht darüber geschrieben hätte, Gefahr liefe. Denn es sei doch einerlei, ob man sage, er habe Sokrates verleumdet, oder was er geschrieben, sei unter der Würde des Sokrates gewesen. Das sei nun der Gegenstand seiner Besorgniss, und er wünscht zu erfahren, wie Kebes und Simmias über die Sache (d. h. über Platon's Kritik) urtheilen.

Es kann uns, wie gesagt, kühl lassen, ob der Brief für echt erklärt wird oder nicht; jedenfalls ist darin ausserordentlich deutlich und fast anschaulich die Stimmung ausgedrückt, in der sich Xenophon nach Kenntnissnahme der kritischen Schriften Platon's

---

*) Vergl. die Ausgabe v. Gustav Sauppe S. 287.

**) Hercher, Epistologr. p. 625.

befinden musste. Er hat auch, wie es scheint, etwas dagegen schon concipirt, wagt es aber noch nicht herauszugeben; ein einmal veröffentlichtes Wort liesse sich ja nicht mehr zurücknehmen. Um so mehr muss ihn Platon's Ruhm bei den Pythagoreern und in Syrakus verstimmen, und er sagt doch wohl nur mit angenommener Resignation, dass der Zerfall seines Ansehens als Philosoph ihn nicht wurmen solle. Es mag aber insofern etwas Wahres in dieser Aeusserung liegen, als er ja allerdings sein eigenes Ansehen an die Reproduction der Sokratischen Weisheit geknüpft hat und nun in nicht unwürdiger Weise den Sokrates vorschiebt, dessen Ehre mit der seinigen zugleich Schaden litte. Kurz, wenn der Brief erfunden ist, so hat der Verfasser Xenophon's Seelenzustand mit psychologischer Feinheit verstanden und auch die kürzesten und treffendsten Ausdrücke und Wendungen zu seiner Darstellung gebraucht.

2. Staat zweite Hälfte.

Recht gering ist dagegen der angebliche Brief an Aeschines, welcher auf die zweite Hälfte des Staates anspielt und auch auf die von Platon gemachten Reisen nach Aegypten und Sicilien. Und eben nur dies ist das Interessante an dem Brief, dass sein Verfasser uns drei Punkte in Beziehung setzt: ägyptische Reise (als Motiv der neuen Staatstheorie), Besuch bei Dionysius (I) und zweite Hälfte des Staates. Denn obwohl ich nicht geneigt bin, den Brief für echt anzusprechen, so nehme ich doch die Bestätigung der von uns aus anderen Beziehungspunkten gewonnenen Resultate entgegen. Wer den Brief schrieb, der war doch so weit über die Zeitverhältnisse der Arbeiten Platon's orientirt, dass er in dem Briefe keinen Verstoss gegen die von uns gewonnenen Datirungen macht und wir können daher die Confirmation unserer Resultate immerhin constatiren.

Auch hat der Briefsteller ganz sachentsprechend den Gegensatz empfunden, der bei Platon in der zweiten Hälfte des Staates gegen Xenophon's Darstellung des Sokrates in den Memorabilien hervortritt. Der angebliche Xenophon erklärt dem Aeschines, dass wir Menschen von dem Göttlichen (θεῖα) nicht wüssten, wie es beschaffen wäre; wann hätte auch Jemand den Sokrates über die Astronomie handeln hören, oder wer bezeugte, dass nach Sokrates die Geometrie zur Erwerbung der Tugend nöthig sei; auch die Musik habe er nicht wissenschaftlich zu betreiben empfohlen. Platon aber, der (in der

zweiten Hälfte des Staates) alle diese theils leeren, theils unmöglichen Erkenntnisse betreibe, habe ja verrathen, dass er Aegyptens und des Pythagoras Wunderweisheit liebe und sein Streben nach geistreichen neuen Einfällen (περιττόν) und seine Untreue gegen Sokrates werde besiegelt durch sein Verlangen nach tyrannischer Macht (bei Dionysius I) und nach der üppigen Sicilischen Küche.*) Für uns ist es ja ganz einerlei, dass hier Platon's Sinnesart missverstanden und in ein schlimmes Licht gesetzt wird; denn eine solche perspectivische Auffassung ist vom Standpunkt eines verletzten Gegners ganz natürlich.

3. Theaitetos.

Nicht uninteressant ist auch, wie ein Briefsteller den Xenophon sich über Platon's Theaitetos äussern lässt.**) Er bezeichnet den Dialog deutlich durch Hinweis auf die Vorrede, die den Dialog auf ein von Eukleides in Megara aus der Erinnerung niedergeschriebenes Memoire zurückführt. Nun sagt der angebliche Xenophon, der Dialog sei nicht schlecht; er habe aber, wie er sich zu erinnern glaube, in Megara Eukleid's Memoire selbst gelesen, aus welchem auch wohl Einiges in Platon's Dialog aufgenommen sei***); wenn er nun auch nicht leugnen wolle, ähnliche Gedanken einmal von Sokrates gehört zu haben, wie in Platon's Dialoge vorkämen, so müsse er doch behaupten, dass man nicht im Stande sei, dergleichen Unterredungen im Gedächtniss zu behalten; der Dialog sei daher erdichtet. Wir (Xenophon und Sokrates Freunde, an welche der Brief gerichtet ist,) wären aber keine Dichter, wie er (Platon), auch wenn er von der Dichtkunst nichts wissen wolle. Er prahle aber seinen schönen Jünglingen gegenüber

---

*) Hercher l. l. p. 788.

**) Ibid. p. 621.

***) Die Stelle des Textes ist verderbt. Ich habe oben den Sinn ausgedrückt, der mir nach dem Zusammenhang darin zu liegen schien. — Es ist nicht zu übersehen, dass durch diesen Brief auch die Vorrede des Theaitetos, die sogenannte Widmung des Dialogs an Eukleides, ihre passendste Deutung findet. Platon müsste darnach von dem Memoire des Eukleides in Megara Kenntniss genommen und dann auf diese Anregung hin und mit Benutzung einiger Gedanken daraus eine ganz selbständige Arbeit verfasst haben, die nach dem Urtheil des Xenophon keine Aehnlichkeit mehr mit Sokrates Gesprächen darbietet und nicht aus Erinnerungen herstammen kann.

damit, dass sein Dialog gar keine Dichtung sei, sondern von ihm selbst herrühre, von dem neuen und schönen Sokrates.

In allen Briefen und in diesem letzten besonders sieht man, wie Xenophon als Historiker über die Unwahrheit von Platon's Dialogen in Bezug auf Sokrates verdrossen ist. Dass Platon aber ein neuer Sokrates sei und eine eigene Philosophie lehre, betrachtet er als Prahlerei, da die in den Dialogen vorkommenden Gedanken ja von ihm und den anderen Freunden des Sokrates wohl schon einmal gehört wären. Da Platon nun selbst von der Dichtung nichts wissen will, so schiebt Xenophon ihm gerade blos dies Talent zu, die Gedanken des Sokrates in geschickter Weise (*διάλεξίς τις οὐ φαύλη*) dichterisch darzustellen und willkürlich zu verändern.

Die Gegner Platon's.

Ich möchte noch auf einen Punkt aufmerksam machen, der aus den angeblichen Briefen Xenophon's hervorleuchtet. Dies ist das Interesse, welches Xenophon darin an den Tag legt, die Gegner Platon's zu ermuthigen und an sich zu ketten. So lobt er den Aischines, der offen bekenne, nur des Sokrates Lehren vorzutragen.*) Ebenso bittet er ausdrücklich, dem Schuster Simon seine Anerkennung auszusprechen.**) Beide waren dem Platon feindlich gesinnt und Simon erlaubte sich nachher sogar, den Protagoras des Platon recht albern zu finden. Auch versuchte Xenophon, den Aristipp durch Aufnahme bei sich zu einem günstigen Urtheile über die Memorabilien zu bewegen. Ebenso scheint er auch Phaidon für sich zu gewinnen bemüht gewesen zu sein und wir lesen, wie er hofft, Kebes und Simmias zu einem abfälligen Urtheil über Platon zu bestimmen.***) Von den letzten Drei liegt aber kein Zeugniss vor, dass sie irgendwie gegen Platon sich ausgesprochen hätten; dagegen sind die ersten Drei allerdings auch sonst als Gegner Platon's bekannt und es ist daher wenigstens nicht übel erfunden, dass der Briefsteller sich gerade an sie macht. Kurz, von der Echtheitsfrage ganz

*) Brief an Aischines. *Περὶ σοῦ δὲ πυθομένου, ἥντινα ἔχοις φιλοσοφίας ἐπιμέλειαν ἀπεκρίνατο τὴν αὐτὴν Σωκράτει.*

**) Brief an die Freunde des Sokrates. Hercher l. l. p. 623. Vergl. unten das folgende Capitel.

***) Am Schluss des Briefes an dieselben. Hercher p. 625.

abgesehen, giebt uns die Briefsammlung eine beachtenswerthe Confirmation der aus den unbezweifelten Quellen gewonnenen Resultate und zwar mit dem Reiz der Anschaulichkeit, der in der Wahrnehmung der persönlichen Stimmungen, des Verdrusses, des Verlangens nach Beifall und Unterstützung und in den Ausfällen gegen Platon und in dem stillen Bewusstsein der Inferiorität diesem grossen Widersacher gegenüber auf uns wirken muss.

Drittes Capitel.

Die Schusterdialoge des Simon.

§ 1. Simmias von Theben (Friedrich Blass.)

Im Jahre 1881 erschien von Blass eine kleine Arbeit von zwei Seiten (in den Jahrbüchern für classische Philologie von Fleckeisen S. 739) unter dem Titel: „eine Schrift des Simmias von Theben?“, die für Literarhistoriker und Philosophen von dem grössten Interesse sein muss. Blass versucht nämlich, die als Anhang zu Sextus Empirikus überlieferten und wegen des dorischen Dialektes unter die Pythagoreischen Fragmente gerathenen *Ἀνωνύμου τινὸς διαλέξεις Δωρικῇ διαλέκτῳ* chronologisch zu bestimmen und sie einem wohlbekannten Philosophen zuzuschreiben, und würde uns dadurch ein ungemein wichtiges Document zur Verfügung stellen. Den Anlass zu einer Hypothese bietet ein unleserliches Wort, aus welchem North nach einer Handschrift den Eigennamen des Verfassers *Μίμας* herstellen zu müssen glaubte. Fabricius aber „widersprach auf Grund der Lesart des Codex Cizensis“ und wollte dafür *μύστας* beibehalten, was Blass doch mit vollem Recht nur für „eine verfehlte Conjectur“ erklärt; denn, sagt er, „die Eigenschaft des Eingeweihten ist nichts dem Verfasser ausschliesslich Zukommendes, wohl aber sein Namen.“ Blass will nun statt *Μίμας* den Namen des bekannten Thebaners *Σιμμίας* lesen und glaubt dessen von Diog. Laert. aufgezählte Dialoge, und zwar No. 6—11, in unseren *διαλέξεις* wiederzuerkennen. Mir scheint das Meiste, was Blass für seine Hypothese sagt, ganz vorzüglich zu sein, nämlich erstens, dass der Pythagoreisch-Dorische Dialekt uns nicht zu verleiten braucht, an einen Pythagoreer als Verfasser zu denken, zweitens, dass der Inhalt und die Behandlung der Schrift zu einem Sokratiker stimmen, drittens, dass die Schrift nicht in Italien oder Sicilien entstanden sein kann, wie

Mullach meinte, viertens, dass die erwähnte Stelle einen Eigennamen enthalten muss.

Gegengründe.

Doch weiter kann ich Blass nicht folgen; denn so gern ich Dialoge von Simmias lesen möchte, so wenig stimmt die Tradition über Simmias mit diesen glücklich erhaltenen *διαλέξεις* überein. Meine Gegengründe sind folgende:

Erste Instanz. Die Büchertitel.

Erstens stimmt die Benennung der Dialoge bei Diog. Laert. höchstens nur in Einem Titel mit den Benennungen unserer *διαλέξεις* wirklich überein. Ich sage höchstens, weil auch da ein Unterschied vorkommt; denn bei Diogenes steht *περὶ ἀληθείας* und bei unserem Anonymus *περὶ ἀλαθείας καὶ ψεύδεος*. Alle sonstige Uebereinstimmung der erhaltenen Titel mit dem Inhalte der *διαλέξεις* wird von Blass durch geschickte Ueberredung einigermassen wahrscheinlich gemacht, ohne dass wir doch über das Zugeständniss der nackten Möglichkeit eigentlich hinauszukommen vermöchten; denn warum sollen z. B. die drei längsten ersten *διαλέξεις* (*περὶ ἀγαθῶ καὶ κακῶ, περὶ καλῶ καὶ αἰσχρῶ, περὶ δικαίω καὶ ἀδίκω*) nur unter dem einzigen und so vieldeutigen Titel *περὶ φιλοσοφίας* bei Diogenes überliefert sein, während winzige Stücke (Mullach p. 551) sonst mit einem besonderen Titel wie *περὶ τοῦ ἐπιστατεῖν* bei Diogenes versehen wären! Aber selbst wenn wir Blass die Möglichkeit einer Uebereinstimmung der Titel zugeben wollten, so würde sich doch leicht zeigen lassen, dass in dieser Weise die *διαλέξεις* ebenso gut dem Simon oder Kriton zugeschrieben werden könnten, da die Sokratiker ja im Wesentlichen alle über dieselben Gegenstände handelten.

Zweite Instanz. Der Charakter des Simmias.

Zweitens ist der Inhalt und Geist der überlieferten Dialoge derart, dass wir unmöglich an Simmias denken können, auch wenn dieser, wie Blass sagt, „im Phaidon durchaus als Skeptiker erscheint". Denn es ist zwar richtig, dass unser in utramque partem disputirender Verfasser in gewisser Weise als Skeptiker bezeichnet werden kann, es liegt aber doch zu Tage, dass Simmias und Kebes im Phaidon als Freunde des Sokrates erscheinen und wegen ihrer freundlichen Stellung und wegen ihres sympathischen Charakters zu Hauptpersonen des Dialogs von Platon erhoben werden. Wenn man nun die geistige Leere

und die Flachheit des Gemüthes bedenkt, die in den anonymen Dialogen herrschen, und dazu erwägt, dass sie, wie gleich dargelegt werden wird, auch polemisch gegen Platon auftraten, so kann nicht wohl angenommen werden, dass Platon einem Menschen, der so abgeschmackte und feindselige Dinge schrieb, in einem von tiefem Gefühl beseelten Dialoge eine so hervorragende und einnehmende Rolle hätte anweisen wollen. Denn eine gewisse Zuneigung und Achtung wird wohl jeder Leser des Phaidon für den Simmias und Kebes gewinnen. Der Simmias des Platonischen Phaidon möge also noch so sehr von Platon idealisirt sein, so ist doch anzunehmen, dass er eine gewisse Begabung für philosophisches Nachdenken besessen habe. Diese beiden Umstände aber, die zu fordernde philosophische Begabung des Simmias und die Absicht Platon's, zu idealisiren, schliessen unbedingt die Hypothese aus, der anonyme Verfasser unserer Dialoge könne Simmias sein, da diese Dialoge keine Spur philosophischer Begabung, dagegen die deutlichsten Spuren einer Animosität gegen Platon an den Tag legen und mit dem von Isokrates gebrauchten terminus ihrem Geiste nach eher als Proben einer gesinnungslosen Eristik bezeichnet werden müssen.

Wenn wir deshalb die *διαλέξεις* mit Blass auf einen Sokratiker beziehen wollen, so scheint nach dem Charakter der Büchertitel nur die Wahl zwischen Simmias, Kriton und Simon zu sein; denn Aischines, Phaidon, Euklides und Glaukon nahmen Eigennamen als Titel, und Aristipp's und Kebes' Schriften sind auch nicht nach dem abstracten Inhalt des Dialogs bezeichnet. Von jenen Dreien aber müssten Simmias und Kriton als Freunde Platon's gleich eliminirt werden, da die *διαλέξεις* sich in einer impertinenten Weise gegen Platon richten; also bliebe nach der Methode der Exclusion nur Simon übrig.

§ 2. Der Thessalier Miltas auf Cypern. (Theodor Bergk.)

Unabhängig von Blass hat sich auch Bergk mit den anonymen Disputationen eingehend beschäftigt, wie aus der postumen Abhandlung von 19 Seiten Umfang hervorgeht.*)

*) Fünf Abhandlungen zur Geschichte der griechischen Philosophie und Astronomie, herausgegeben von Gustav Hinrichs 1883 S. 117 ff., „Ueber die Echtheit der *ΔΙΑΛΕΞΕΙΣ*.

Bergk widerlegt zuerst mit einleuchtenden Gründen die Annahme von North, dass die Schrift von einem Pythagoreer aus Unteritalien oder Sicilien als eine dissertatio antisceptica verfasst sei, und weist ebenso, aber mit grösserer Bitterkeit Gruppe's Hypothese zurück, nach welchem ein Jude unter der Regierung des Kaisers Caligula in Alexandrien die Maske eines Pythagoreers angelegt und diese *διαλέξεις* und die Schriften des Archytas verfasst habe.

Im Gegensatz zu der herrschenden Ansicht und der bisherigen Vernachlässigung der Schrift hebt Bergk ihre Wichtigkeit als eines der ältesten Denkmäler der dorischen Prosa hervor, zeigt darin das Gepräge der klassischen Zeit, vertheidigt scharfsinnig und mit feinen, auch aus ihrer Sprache entlehnten Argumenten ihre Echtheit und betrachtet sie als „eine authentische Urkunde für die Methode der älteren Sophistik, während Platon und Aristoteles die jüngere Generation der vorgeschrittenen Eristiker vor Augen haben."

Soweit stimme ich ganz mit Bergk. Nun aber beginnt Bergk die Zeit der Abfassung genau zu bestimmen und erklärt zwar mit Recht (S. 126), dass „die Siege und Niederlagen von dem Ende des peloponnesischen Krieges als jüngste Ereignisse in frischem Andenken gewesen sein müssten" zur Zeit der Abfassung, glaubt aber dennoch (wegen der Anspielung auf die Benutzung der Tempelschätze in Delphi und Olympia für einen nationalen Krieg) Ol. 98, 1 und 2 (d. h. das Jahr 388 oder 387) als Abfassungszeit feststellen zu können. Er setzt voraus, dass der Verfasser nicht ohne Vorgang von Gorgias gewagt haben würde, „ein so kühnes Wort ungescheut auszusprechen" (S. 127), vorzüglich, da er „ein untergeordneter Zögling der Sophistenschule in einer fernen Grenzmark dieses Schulbuch niederschrieb."

Zur Kritik. 1. Methode.

Hier tritt mein Widerspruch ein und zwar 1. zunächst gegen die Methode; denn Bergk vollzieht seine Schlüsse, indem er blosse Hypothesen als Prämissen braucht. Es ist eine Hypothese, dass unser Anonymus nicht selbst auf den Gedanken hätte kommen können, die Tempelschätze für einen nationalen Krieg zu verwenden, und wieder eine blosse Hypothese, dass Gorgias diesen Rath in seinem verlorenen Olympikos gegeben habe. Nun sind Hypothesen zwar eine schöne Sache, aber nur als Schlusssätze

und nicht als Prämissen; denn als Prämissen gebraucht, vermindern sie die Glaubwürdigkeit des Schlusssatzes, der zu einer Hypothese aus Hypothesen wird. 2. Eine zweite Bemerkung gehört auch noch zur Kritik der Methode. Bergk nimmt nämlich ohne Weiteres an, er könne, wenn er aus einem gegebenen Beziehungspunkte den terminus a quo gefunden habe, dann einen anderen Beziehungspunkt suchen, um den terminus ad quem zu bestimmen. Es muss aber vorher untersucht werden, ob die beiden Beziehungspunkte als Data nicht überhaupt im Widerspruch mit einander stehen, so dass etwa mit dem terminus a quo sofort der andere Zeitpunkt ausgeschlossen wäre, sofern kein Zwischenraum der Zeit überhaupt mehr möglich bliebe; denn es giebt ja auch Data, die sofort ihre Grenzen nach der Zukunft hin selbst normiren, wie wenn ich z. B. diese Arbeit mit dem Januar 1884 datirte, wodurch sofort der Termin zwischen dem 1. und 31. gesetzt würde. Bergk verfährt darin zu unvorsichtig, indem er, durch sonst vorzügliche und reiche Einfälle und Kenntnisse fortgerissen, es versäumt, die Data der Beziehungspunkte streng und scharf aufzufassen.

Die Abfassungszeit.

Um nun von der Methode auf die Sache zu kommen, so wird mir, denke ich, Jeder einräumen, dass der Schriftsteller, welcher das Ende des peloponnesischen Krieges für das jüngste Ereigniss (*τὰ νεώτατα πρῶτον ἐρῶ*) erklärt, unmöglich im Jahre 387, wie Bergk will, also etwa 17 Jahre später geschrieben habe. Er kann nicht als frische Erinnerung den Sieg der Lacedämonier über Athen und die Bundesgenossen anführen, wenn er es schon erlebt hätte, dass inzwischen die Spartaner wieder besiegt und die Mauern Athens wieder aufgebaut wären, und er hätte schwerlich die früheren Perserkriege erwähnt, wenn er eben die Triumphe des Agesilaos vor Augen gehabt hätte. Kurz, der terminus a quo ist derart durch unseren Autor selbst näher bestimmt (*τὰ νεώτατα*), dass er unserer Datirung nur einen ganz kurzen Zeitraum gestattet, jedenfalls aber den Bergk'schen terminus ausschliesst.

Der Aufenthaltsort.

Auch den Aufenthaltsort unseres anonymen Sophisten will Bergk mit seinem glänzenden Combinationstalent genau bestimmen (S. 131). Er verwendet dazu die beiden Stellen, an denen die allgemeine Ortsbezeichnung „hier“ *τῇδε* (*τεῖδε*) vorkommt, die er auf Cypern deutet. Die erste Stelle heisst: *καὶ ζώει ὁ αὐτὸς ἄνθρωπος καὶ*

οὐ ζώει, καὶ ταὐτὰ ἐντὶ καὶ οὐκ ἐντί· τὰ γὰρ τῆδε (nach Bergk τεῖδε) ὄντα ἐν τᾷ Λιβύᾳ οὐκ ἔστιν, οὐδέ γε τὰ ἐν Λιβύᾳ ἐν Κύπρῳ. Hier, meint Bergk, würde man „die feste Form des Syllogismus gänzlich verkennen“, wenn man nicht einsähe, dass „immer nur zwei Begriffe einander gegenübergestellt werden“. Das wäre nun von Bergk unwiderleglich bewiesen, dass unser Verfasser in Cypern schrieb, wenn hier nur wirklich ein Syllogismus vorläge, der auf einem zweigliedrigen Gegensatz beruhte und eine feste Form hätte. Allein es handelt sich hier um Anführung von Beispielen, also um eine Induction, die ja beliebig viele Glieder haben kann, wie unser Verfasser auch überall in breiter Ausführlichkeit seine Beispiele häuft, z. B. wo er die Relativität des Guten und Ueblen zeigt und erst die Lacedämonier und Athener, dann die Hellenen und Perser, dann die Achäer und Troer, Kentauren und Lapithen und die Götter und Giganten nimmt. Und im zweiten Stück, wo er die Lacedämonier, Jonier, Thessalier, Sicilier, Macedonier, Thracier, Scythen u. s. w. als Beispiele nimmt, um die Relativität des Schönen und Hässlichen zu zeigen. Genau so ist es in unserem Falle und Bergk verwechselt die inductive Prämisse mit dem zweigliedrigen Gegensatz der Thesis oder Conclusion; denn diese bleibt auch bei unserer Auffassung zweigliedrig, da derselbe Mensch lebt und nicht lebt, dasselbe ist und nicht ist. Hätte der anonyme Sophist nun als Beispiel neben seinem Aufenthaltsort blos Libyen angeführt, so wäre diese Induction zu knapp gewesen. Es ist darum in der Ordnung, dass er wenigstens noch Einen anderen Ort anführt, wobei es sich dann von selbst versteht, dass derselbe Mensch auch nicht irgendwo anders lebt, wenn mit seinem hiesigen Aufenthalt das Leben in Libyen und Cypern ausgeschlossen ist. Sagte er aber blos, wer hier lebt, lebt nicht in Libyen und wer in Libyen, nicht hier, so schiene es so, als könnte man nur entweder hier oder in Libyen leben, was eine ganz falsche Alternative wäre.

Ebenso verfehlt Bergk das Ziel mit seiner Heranziehung der zweiten Stelle. *Αἴ τις εὐθὺς γενόμενον παιδίον ἐς Πέρσας ἀποπέμψαι, καὶ τηνεὶ τράφοι, κωφὸν Ἑλλάδος φωνᾶς, περσίζοι κα· καὶ αἴ τις τηνόθεν τῆδε* (nach Bergk *τεῖδε*) *κομίζοι, ἑλλανίζοι κα.* Bergk sieht darin die Voraussetzung enger Verbindung und Nachbarschaft, findet dies grade für Cypern passend

und erinnert an Euagoras und Isokrates und Polykrates zum Beweise, dass Hellenisches Leben über das Semitenthum der Insel trotz der Persischen Obherrschaft triumphirt habe. Allein dieses ganze Raisonnement wird doch als nur die Oberfläche treffend erscheinen, wenn man den von Bergk weggelassenen Satz hinzufügt, der erst id quod erat demonstrandum enthält und um dessentwillen solche Vertauschungen des Wohnorts allein ausgedacht waren, nämlich: *Οὕτω μανθάνομες τὰ ὀνύματα, καὶ τὼς διδασκάλως οὐκὶ ἀκούομες.* Der Sophist will eben zeigen, dass wir auch ohne Lehrer die Sprache lernen können. Dies ist nun ausnahmslos der Fall, wo das ganze Volk eine und dieselbe nationale Sprache redet. Lässt man daher ein Kind in Persien aufwachsen, so lernt es ohne Lehrer Persisch, in Hellas Hellenisch. Das ist ganz einleuchtend. Wenn man aber ein Kind selbst im Jahre 387 nach Cypern gebracht hätte, so wäre es doch sehr fraglich gewesen, ob es so ohne Weiteres hätte Hellenisch lernen können, da Euagoras sich doch erst vom persischen Joche loszumachen suchte und ausserdem auch in den griechischen Colonien die dienende Bevölkerung, wie noch heute überall, die nationale Sprache beibehielt. Der Sophist hätte also wohl das allerunpassendste Beispiel ausgesucht, wenn er eine Insel von solcher gemischten Bevölkerung und vielsprachiger Nachbarschaft, wo persische, phönicische und ägyptische Elemente im Uebergewichte waren, angeführt hätte, um zu zeigen, dass man gerade da nur Hellenisch hörte und ohne besondere Lehrer von selbst Hellenisch lernte. Wenn man deshalb als allgemeines Interpretationsprincip annehmen muss, dass dem Autor nicht ohne bestimmten Grund etwas Unpassendes und seinem eigenen Zwecke Widerstreitendes untergeschoben werde, so kann hier von Cypern keine Rede sein, sondern nur vom wirklichen Hellas, also in erster Linie von Mittelgriechenland.*)

*) Man braucht nur in dem Euagoras des Isokrates die Stellen zu vergleichen, wo das Verhältniss von Cypern zu hellenischer Bildung erwähnt wird, um zu dem umgekehrten Resultat wie Blass zu kommen. Z. B. Or. 9 § 47 *παραλαβὼν τὴν πόλιν ἐκβεβαρβαρωμένην καὶ διὰ τῶν Φοινίκων ἀρχὴν οὔτε τοὺς Ἕλληνας προσδεχομένην κ. τ. λ.* und 50 *οἵ τινες ὠμότατα πρὸς τοὺς Ἕλληνας διακείμενοι τυγχάνοιεν.* Hier sind also auf der Einen Seite die Cyprier und auf der andern als Fremde die Hellenen. Wenn die vornehmeren Cyprier nachher *φιλέλληνες* werden unter seinem Einfluss, so ist das wieder nur ein Zeichen, dass sie eben nicht selbst Hellenen

Der Eigenname.

Dass Bergk in dem verderbten *Μίμας εἰμί* den Eigennamen mit North und ebenso wie Blass fordert, ist anzuerkennen. Er verzichtet aber auf jede weitere Vermuthung und lässt es als blosse Möglichkeit offen, dass der Thessalier *Μίλτας*, ein „Genosse des Platonischen Kreises" (S. 134), der Verfasser sein könne. Dass dies unmöglich oder ganz unwahrscheinlich ist, wird sich uns zeigen, wenn wir weiter unten das Verhältniss der Schrift zu den Platonischen Dialogen in's Auge fassen.

Der dorische Dialekt.

Den dorischen Dialekt unserer Schrift glaubt Bergk damit erklären zu können, dass der äolische Localdialekt der griechischen Ansiedler auf Kypern für ein Lehrbuch wie das unsrige nicht zu brauchen war und der Sophist den Aeoliern mit dem dorischen Dialekt verständlicher zu werden hoffte, als mit der Jas oder Atthis. Offenbar ist dies mehr eine Ausrede, als eine den Verhältnissen entsprechende Motivation; denn mit dem Pöbel hat der Sophist ja nichts zu thun und die Gebildeten standen in Verkehr mit Athen; dachte doch auch Isokrates nicht daran, dorisch für Euagoras zu schreiben. Da aber überhaupt die ganze Voraussetzung Kypern betreffend in Wegfall gekommen ist, so braucht auch dieser Versuch, uns mit dem dorischen Dialekt zu versöhnen, nicht weiter in Frage zn kommen.

Die Beziehung zu Platon.

Die Beziehungen schliesslich, die Bergk zwischen unserem Sophisten und Protagoras, Gorgias und Hippias nachweist, sind alle von einem feinen Sinne ausgespürt und von einer reichen Ader von Combinationskraft mit Leben durchströmt. Ich habe dabei nur an einem

---

sind. § 51 *τῶν γὰρ Ἑλλήνων πολλοὶ καλοὶ κἀγαθοὶ τὰς ἑαυτῶν πατρίδας ἀπολιπόντες ἦλθον εἰς Κύπρον οἰκήσοντες* — wenn die Hellenen also Hellas verlassen, so ist Cypern eben nicht zu Hellas gehörig. Wenn es § 66 heisst: *τοὺς δὲ πολίτας ἐκ βαρβάρων μὲν Ἕλληνας ἐποίησεν, ἐξ ἀνάνδρων δὲ πολεμικούς, ἐξ ἀδόξων δὲ ὀνομαστοὺς κ. τ. λ.*, so handelt es sich blos um Civilisirung von Barbaren und § 74 zeigt gleich wieder den Gegensatz zum wirklichen Hellas: *τοὺς δὲ λόγους ἐξενεχθῆναι οἷόν τ' ἐστὶν εἰς τὴν Ἑλλάδα*, also von Cypern nach Hellas. Ebenso § 77. Grade die beständige Vergleichung mit Hellas und das Prahlen mit Hellenischer Cultur ist genügender Beweis dafür, dass Cypern ein barbarischer Boden blieb und dass es sich nicht von selbst verstand, dass die Kinder dort ohne Lehrer hätten Hellenisch lernen müssen.

Punkte eine grosse Unsicherheit gefunden, wo er die Beziehung zu Platon hervorhebt. Zuerst nämlich (S. 131) sagt er: „Scheinbar im Widerspruch mit Platon's Urtheil im Protagoras 328 C behauptet der Sophist" u. s. w. Nachdem er aber den Widerspruch unnützer Weise und also nach falscher Methode wegzudisputiren versucht hat, fügt er hinzu: „vielleicht liegt in den Worten des Sophisten eine stillschweigende Polemik gegen Platon, dessen Dialog er sicherlich kannte." In dieser letzteren Aeusserung trifft er wirklich die Sache und hätte auch das „Vielleicht" ganz streichen müssen, wenn er mit philosophischem Interesse den Lehrinhalt gewürdigt hätte. Dann wäre aber überhaupt ein ganz neues Licht aufgegangen, das mit Einem Strahle eine Menge der feinsten Beziehungen aufhellen und die Persönlichkeit des Verfassers sichtbar machen musste.

§ 3. Simon, der philosophische Schuster und seine Dialoge.

Platon spielt im Theätet auf den Schuster Simon an.

Im Theätet Platon's findet sich eine Stelle, die den Erklärern zwar auffiel, aber doch nur zu einer kurz über das Knie gebrochenen Erklärung die Veranlassung bot. Um diesen Vorwurf zu begründen, frage ich, weshalb Schiller in seinem Lager Wallenstein's von den Tiefenbachern sagt, sie wären „Gevatter Schneider und Handschuhmacher"? Da er doch offenbar das ehrsame Handwerk im Allgemeinen im Sinne hat, weshalb copulirt er, um dies anzudeuten, zwei Arten von Zunftgenossen? Konnten ihm die Schneider nicht genügen, die doch auch allein für sich nicht wissen, „was der Brauch ist im Krieg"? Oder sollen wir nicht lieber von dem Dichter lernen, dass ihm zum Mindesten zwei Arten anzuführen waren, wenn er die Gattung und nicht blos Eine Art von Handwerk im Sinne hatte? Wenn Platon also sagt, die Alten zwar hätten ihre Weisheit durch dichterischen Ausdruck vor dem Pöbel (*τοὺς πολλούς*) verborgen gehalten, seine viel weiseren Zeitgenossen, die er tadeln will, sprächen aber so handgreiflich, damit „auch die Schuster" ihre Weisheit begriffen*): so leuchtet zwar gleich ein, dass Platon hier wie überall gegen die seichte Aufklärerei à la Strauss eifert und die aristokratische

*) Theait. p. 180 D *ἵνα καὶ οἱ σκυτοτόμοι αὐτῶν τὴν σοφίαν μάθωσιν.*

und esoterische Natur der Erkenntniss der Wahrheit hervorhebt, ich sehe aber nicht, woher die Schuster gerade zu dem schimpflichen Rechte kämen, allein den Pöbel zu vertreten. Wohlrab, der letzte Erklärer des Theätet, sieht die Schwierigkeit; er würde sonst keine Erklärung für nöthig finden; er befriedigt sich aber mit der Bemerkung Heindorf's, dass die Schuster das „vilissimum prope *βαναύσων* genus“ wären, „adeo ut in proverbium abierint“, ohne uns nachzuweisen, weshalb die Schneider, die Verkäufer eingesalzener Fische u. dergl. Leute für weniger gemein gegolten hätten. So viel ich mich entsinnen kann, findet sich bei Platon kein Beispiel, wo ohne besondere Absicht eine einzige Art für den Begriff der Gattung an die Stelle träte, sondern er nennt immer zwei*) oder mehrere Arten, wenn er die Gattung bezeichnen will, wie Schiller den Gevatter Schneider und Handschuhmacher verknüpft. Es ist daher wohl eine bestimmte Absicht Platon's, eine Allusion, anzunehmen, wenn die Schuster isolirt für sich den Pöbel vertreten sollen, d. h. es muss irgend ein Schuster die von Platon verspottete Weisheit seiner Gegner ausgekramt und ihm damit die Pointe für seine sarkastische Allusion ermöglicht haben. Wer aber könnte das anders gewesen sein, als der Schuster Simon, der Sokratische Schusterdialoge schrieb!

Die Parteistellung Simon's.

Es wäre doch aber grausam gewesen, wenn Platon den harmlosen philosophischen Schuster ohne Grund gekränkt hätte. Musste er ihn nicht vielmehr mit einer gewissen Vorliebe behandeln, da er doch auch ein Anhänger des Sokrates gewesen war? Doch lassen wir nur die gemüthliche Seite aus dem Spiele und fragen lieber, zu welcher Partei sich der Schuster nach dem Tode des Sokrates schlug; denn das ist gewiss, dass Platon den Simon für schädlich und für einen Gegner halten musste, wenn er ihn persifflirte.

Unglücklicherweise ist das Alterthum nicht so pietätvoll gewesen, um uns über Simon viel Nachrichten aufzubewahren, und wenn wir deshalb die neueren Historiker, die Zeller und Andere, um Rath fragen, so begegnen wir allenthalben einem

---

*) Z. B. Protagoras p. 324 C *ὡς μὲν οὖν εἰκότως ἀποδέχονται οἱ σοὶ πολῖται καὶ χαλκέως καὶ σκυτοτόμου συμβουλεύοντος τὰ πολιτικά κ. τ. λ.* Schmidt und Schuster zusammengenommen vertreten die Gattung der Handwerker. Conviv. p. 221 E führt er drei Repräsentanten an.

„altum silentium“.*) Wir müssen uns also selber helfen oder auf ein Verständniss der Anspielungen Platon's verzichten.

Um aber zu suchen, müssen wir eine Richtung und gewisse Zeichen haben. Setzen wir nun die Hypothese als zugestanden, dass Platon im Theätet auf den Simon anspiele, so sind wir gleich versorgt; denn der Theätet geht, wie schon Andere gemerkt haben, nicht gegen den alten längst verstorbenen Protagoras, sondern gegen den heftigen Widersacher Platon's, gegen Antisthenes, dessen Schrift „die Wahrheit“ Platon als einen Abklatsch Protagoreischer Weisheit durchnimmt und widerlegt. Der Theätet schliesst deshalb ohne positives Resultat, worüber nur die sich wundern, welche nicht bemerken, dass wir mit einer Streitschrift zu thun haben, die blos, wie Platon p. 210 C sagt, die Fehlgeburt seiner Gegner abthun und zeigen will, dass sie sich einbildeten, zu wissen, was sie nicht wussten. Wenn nun Simon mit zu der Clique des Antisthenes gehörte, so war eine Anspielung auf ihn überaus verständlich und treffend.

Allein was die Hypothese an die Hand giebt, das muss doch noch durch äussere Stützen sichergestellt werden. Schlagen wir jetzt diese Richtung beim Suchen ein, so stossen wir gleich auf die überlieferten Briefe. Nun ist uns natürlich die Echtheit derselben hier völlig gleichgiltig, weil, auch wenn sie Schulexercitien wären, den Verfassern doch sicherlich eine uns jetzt verloren gegangene Masse von biographischem Material vorlag, das sie befähigte, die persönlichen Verhältnisse der Briefsteller passend vorzuführen. Wer wollte aber leugnen, dass der von Syrakus geschriebene satirische Brief des Aristipp an Antisthenes witzig und den Verhältnissen entsprechend abgefasst sei? Da am Schluss desselben Antisthenes an die Unterhaltung mit seinem Schuster Simon gewiesen wird, den er für ein Muster von Weisheit ausgebe**), so ist

---

*) Zeller, Phil. d. Gr. III. Aufl. II. 1. S. 206. „Der ganze Mann ist wahrscheinlich eine erdichtete Person“, weil nämlich Xenophon und Platon ihn nicht erwähnen. Steinhart will nicht zustimmen, weil sich eine solche Erdichtung nicht recht motiviren lasse. (S. 298. A. 82).

**) Socrat. et Pythag. Epist. p. 16 ed. Orelli. *Τὰ λοιπὰ δὲ παρα Σίμωνα τὸν σκυτοτόμον βάδιζε διαλεγόμενος, οὗ μεῖζόν σοι ἐν σοφίᾳ οὐδὲν ἔσται (ἐστι?), οὐδ ἂν γένοιτο. Ἐμοὶ μὲν γὰρ ἀπηγόρευται τοῖς χειροτέχναις προσιέναι, ἐπειδὴ ὑφ' ἑτέρων ἐξουσίᾳ εἰμί.* (Mullach fragm. phil. graec. II 415).

auch der empfindliche Brief von Simon an Aristipp wieder sehr charakteristisch, worin dieser gegen solche Spöttereien auf seinen Antisthenes pocht, der der rechte Mann sei, um ihnen die Köpfe zurechtzusetzen. Aus der noch bissigeren Antwort des Aristipp erfahren wir wieder, dass Antisthenes bei Simon verkehrt und dass Simon geradezu Vorlesungen über Philosophie hält, die freilich lächerlich gemacht werden.*) Ganz abgesehen also von der Echtheit dieser Briefe lernen wir daraus doch als die alte Tradition, dass Simon in engstem Bunde mit Antisthenes stand, und dies allein könnte uns schon genügen, um Platon's Anspielung zu verstehen und zu rechtfertigen.

Anonyme Dialoge.

Wenn wir aber Simon's Dialoge noch hätten, dann wäre uns ganz geholfen. Dann könnten wir aus eigener Anschauung uns über die Schusterweisheit amüsiren, den Hohn Aristipp's und die kurzen Pointen Platon's völlig geniessen und würden die literarische Production im Anfang des vierten Jahrhunderts wieder von einer neuen Seite kennen lernen. Sie sind verloren, sagt man uns. Aber vielleicht kann man sie wieder auffinden. Vielleicht sind sie schon bekannt, nur nicht unter ihrem rechten Namen und deshalb nicht in rechtem Lichte betrachtet und nach ihrer unwillkürlichen Komik gewürdigt.

---

*) In dem Briefe Simon's an Aristipp (Orelli ibid. p. 18) heisst es: *Ἔσται δὲ ὁ σωφρονιστὴς τῶν ἀφρόνων ὑμῶν Ἀντισθένης· γράφεις γὰρ αὐτῷ κωμῳδῶν ἡμῶν τὰς διατριβάς.* Und in der Antwort Aristipp's (ibid.) *καὶ νῦν ἴσμεν, ὁποῖος εἶ, Ἀντισθένας γὰρ παρὰ σὲ φοιτᾷ. Δύνῃ δὲ καὶ ἐν Συρακούσαις φιλοσοφεῖν· οἱ γὰρ ἱμάντες τίμιοί εἰσι καὶ τὰ σκύτη.* (Mullach, l. l. p. 415 und 416) — Zeller schreibt l. l. S. 206 „Die Angabe, dass ihm Perikles angeboten habe, ihn zu sich zu nehmen, er es aber abgelehnt habe, sieht, selbst abgesehen von den chronologischen Bedenken, denen sie unterliegt, gar nicht geschichtlich aus.“ Das ist zweifellos; allein man kann durch eine kleine Correctur nachhelfen. Denn wenn überhaupt an der Mittheilung bei Diog. Laert. II. 123 (*Ἐπαγγειλαμένου δὲ Περικλέους θρέψειν αὐτόν, καὶ κελεύοντος ἀπιέναι πρὸς αὐτόν, οὐκ ἂν, ἔφη, τὴν παῤῥησίαν ἀποδόσθαι*) etwas Gesundes sein sollte, was nicht ohne Weiteres abzuleugnen ist, so müsste natürlich Dionysius statt Perikles geschrieben werden. Diese ganze Angabe konnte freilich auch aus den Briefen erschlossen sein; es zwingt uns aber nichts dazu, alle Nachrichten über persönliche Beziehungen wo möglich für erfunden zu erklären. Da sich so viele Dichter uud Sophisten zu dem eitlen königlichen Dichter und Sophisten drängten, so ist die Nachricht an sich nicht unwahrscheinlich; ein Mann wie Simon musste für die Tischgesellschaft des Dionysius und besonders für Aristipp eine unerschöpfliche Goldgrube von Witz und Spass werden.

Sind sie aber schon bekannt, so müssen sie nicht blos pseudonym oder anonym überliefert sein, sondern es muss auch irgend ein Grund ihre Abkunft undeutlich gemacht und versteckt haben. Dieser Grund ist nun leicht nach der Analogie erfindlich; denn wenn eine Schrift mit heterogenen oder homogenen Schriften eines anderen Verfassers zusammen überliefert wird, oder wenn ein griechisches Werk lateinisch oder sonst in einer anderen Sprache oder einem anderen Dialekte abgefasst uns unter die Hände kommt, so ist natürlich die Präsumtion geboten, dass es jenem Verfasser und jener Nation und jener Zeit angehöre, und so können zahllose Schwierigkeiten und Irrungen entstehen. Vielleicht hat es mit Simon's Dialogen dieselbe Bewandtniss. Vielleicht finden wir deshalb wenigstens eine Probe der prachtvollen Schusterweisheit.

Unter den von Stephanus als Anhang zum Diogenes Laertius zuerst publicirten und von Mullach zuletzt edirten Reliquien der alten Philosophie giebt es nun eine Reihe von Schriften, die zu den Fragmenten der Pythagoreer gerechnet sind, und unter diesen wieder eine Schrift mit dem Titel: *Ἀνωνύμου τινὸς διαλέξεις ἠθικαὶ δωριστὶ συγγεγραμμέναι.* Dass wir ein Bruchstück vor uns haben, sehen wir, wie Mullach berichtet, aus der Zeitzer Handschrift; denn der Sammler setzte als Anmerkung hinzu: „der Rest ward nicht gefunden" (*τὸ ἐπίλοιπον οὐχ εὑρέθη*); dass dies Fragment auch nicht dem Sextus Empiricus angehört, dessen Werken es in den Handschriften angehängt war, wurde ebenfalls bemerkt: *ζητεῖται δὲ εἰ καὶ τὸ παρὸν σύγγραμμα Σέξτου ἐστίν.* Dass Stephanus aber auch keinen sachlichen Grund hatte, es unter die Fragmente der Pythagoreer zu stellen, muss Jedem einleuchten, der den Inhalt prüft; denn es ist auch nicht eine Spur Pythagoreischer Denkweise und Terminologie darin anzutreffen. Also kann nur der dorische Dialekt die Veranlassung zu dieser schlechten Rubricirung gegeben haben. Diese anonyme Schrift ist mithin vorläufig herrenlos, und es muss untersucht werden, ob sie nicht dem Simon zugehören kann; denn wir verlangen zu wissen, ob von dem Schuster nichts überliefert sei.

Umfang der Dialoge.

Fangen wir mit dem Aeusserlichsten an, indem wir, wie die Aerzte, gleichsam mit der Methode der Palpation den Umfang des Untersuchungsobjectes durch Tasten bestimmen. Wenn nun nach Diogenes

Laertius 33 Abhandlungen Simon's in Einem Bande oder Buche gewesen sein sollen*), so konnten dies nur disputatiunculae sein. Der Schuster wusste von vielen Dingen zu sprechen, aber von jedem nicht viel. Und nun? Wie verhalten sich die Abhandlungen unseres Anonymus? Es sind genau solche kleine Dingerchen, deren 33 etwa wohl zusammengenommen die Grösse eines kleineren Platonischen Dialogs ereichen würden.

Titel der Dialoge.

Die zweite Frage betrifft auch noch Aeusserliches, nämlich die Inhaltsangabe oder die Titel der kleinen Abhandlungen. Da wir nun blos Fragmente des Buches haben, so braucht wohl nicht die bei Diogenes gegebene Reihenfolge streng massgebend zu sein, doch dürfte grade deswegen eine Uebereinstimmung in dieser Beziehung wieder überraschen und unsere Anerkennung der anonymen Fragmente fordern.

Nun gehe ich von der Voraussetzung aus, dass die Titel vieler Schriften des Alterthums erst von späteren Grammatikern hinzugesetzt wurden. Folglich brauchen wir uns nicht unbedingt an die vorgefundene Titulirung der einzelnen Abschnitte zu binden. Es kann vielmehr unsere Aufgabe nur sein, aus dem Inhalt der Dialoge selbst den passenden Titel zu erkennen und diese Inhaltsbezeichnung mit den bei Diogenes überlieferten Titeln zu vergleichen.

Die Titelangabe des Diogenes beginnt mit *περὶ θεῶν*. Diese Abhandlung fehlt in unseren Fragmenten. Dann folgt *περὶ τοῦ ἀγαθοῦ*. Das ist aber gerade die erste erhaltene Abhandlung. Dann folgt bei Diogenes *περὶ τοῦ καλοῦ*. Diese findet sich ebenfalls und ist die zweite. Es folgt *περὶ δικαίου***); vom Gerechten und Ungerechten handelt aber auch gerade die dritte Dialexis unseres Ungenannten. Drei Abhandlungen also stimmen der Reihe nach mit dem Katalog des Laertiers.

---

*) Diog. Laert. II. 122. *Ὅθεν Σκυτικοὺς αὐτοῦ τοὺς διαλόγους καλοῦσιν. Εἰσὶ δὲ τρεῖς καὶ τριάκοντα ἐν ἑνὶ φερόμενοι βιβλίῳ.*

**) Ich lasse nämlich den noch dazwischen stehenden Titel *τί τὸ καλόν* weg, erstens weil derselbe noch einmal als achte Abhandlung erscheint, und zweitens weil wir sonst 34 und nicht 33 Titel erhalten würden. Es folgt zwar als dreissigster Titel auch *περὶ τοῦ καλοῦ* noch einmal; allein Diogenes hat gleich bemerkt, dass Andere anders lesen: *οἱ δὲ Περὶ τοῦ βουλεύεσθαι.*

Von der übrigen Masse sind uns noch ein Paar erhalten, die nicht so ganz ohne Weiteres aufgezählt werden können. Es folgt nämlich unter den erhaltenen jetzt eine Abhandlung *περὶ ἀλαθείας καὶ ψεύδεος*, die im Katalog des Diogenes fehlt. Das giebt zu denken. Sollte da nicht irgend ein Irrthum obwalten, weil doch die fünfte wieder genau mit der Reihenfolge des Laertiers stimmt? Vielleicht finden wir Rath, wenn wir beachten, dass Diogenes *Περὶ δικαίου πρῶτος, δεύτερος* hat, während uns nur eine Abhandlung über das Gerechte erhalten ist. Wie wäre es, wenn die angebliche zweite vielmehr unsere Abhandlung vom Wahren und Falschen bildete, die sich sonst in dem Katalog des Laertiers überhaupt nicht findet? Dass eine solche irrthümliche Aufzählung leicht möglich war, sieht man daraus, dass der Anonymus in seiner Abhandlung vom Gerechten gleich mit dem *ψεῦδος* anfängt: *καὶ πρῶτον μὲν τὸ ψεύδεσθαι ὡς δίκαιόν ἐστι λεξῶ.* Und bald darauf sagt er wieder: *οὐκῶν ἤδη ψεύδεσθαι καὶ ἐξαπατᾶν — δίκαιον* und am Schluss sagt er: *οὔτε ποτ' ἀλάθειαν, ἀλλὰ ποτὶ τὰς ἡδονάς.* Da nun die folgende Abhandlung gleich mit den Worten anfängt: *λέγονται δὲ καὶ περὶ τοῦ ψεύδεος καὶ τᾶς ἀλαθείας δισσοὶ λόγοι*, so konnte leicht der Irrthum entstehen, als sei hier nur eine Fortsetzung oder ein zweiter Theil (*δεύτερος*) für die Frage *περὶ δικαίου* vorhanden. Wenn man dieses einräumt, dann hätten wir jetzt vier Abhandlungen, die der Reihe nach mit dem Katalog des Diogenes stimmen.

Bei der fünften aber ist die Uebereinstimmung zweifellos. Diogenes hat: *περὶ ἀρετῆς, ὅτι οὐ διδακτόν* und unser Anonymus: *περὶ τᾶς σοφίας καὶ ἀρετᾶς, αἰ διδακτόν.* Da die erhaltene Abhandlung nämlich die *σοφία* von der *ἀρετά* nicht absondert, so fällt beides zusammen und ein Klügerer hätte natürlich blos *ἀρετά* gesagt.

Dies sind nun die erhaltenen fünf Abhandlungen, die genau nach der Reihenfolge des Laertiers überliefert sind. Ich möchte aber noch bemerken, dass die angebliche zweite Abhandlung über das Gerechte, die *περὶ ἀλαθείας καὶ ψεύδεος* überschrieben ist, nach ihrem Inhalt in zwei verschiedene Abhandlungen gespalten werden muss. Der erste Theil reicht bis zu den Worten p. 549 b. *Τοῦτο δὲ ὅλον διαφέρει.* Von da ab beginnt ein anderes Thema und führt bis zum Schluss.

Wenn wir den ersten Theil seinem Inhalt nach betrachten, so könnte er allerdings zu der Frage über das Gerechte gehören, weil die Entscheidung über das Wahre und Falsche ausschliesslich nur soweit untersucht wird, als es vor das Forum des Richters gehört. Ich erinnere an das Einzelne: *κατηγορεῖς — ἀπολογουμένῳ, δικαστήρια, κρίνοντι, ἐξεμαρτύρησε, οὐκᾶν διαφέρει αὖθις τοῖς δικασταῖς, ὅ, τι κρίνοιντο.* Allein ebendeshalb könnte der kleine Dialog auch *περὶ κρίσεως* überschrieben werden und dieser Titel findet sich bei Diogenes Laertios.

Bei diesem folgt dann ein anderer Titel *περὶ τοῦ ὄντος* und wir könnten wirklich für die Betrachtungen, die unser Anonymus in dem bei ihm folgenden Abschnitt bis zum Schluss giebt, keinen passenderen Titel auffinden. Aeusserlich wird dies noch dadurch bestätigt, dass die beiden Antilogien gerade mit diesem Hinweise auf das Sein abschliessen. Die Thesis schliesst: *οὐκῶν καὶ ἐντὶ τὰ πράγματα καὶ οὐκ ἐντί* und wiederum die Antithesis: *ταῦτα πάντα ὤν πή ἐντι.* Es handelt sich also unzweifelhaft um das Sein.

Demnach wäre also bei der vierten überlieferten Abhandlung, die einen bei Diogenes nicht vorkommenden Titel enthält, eine falsche Ueberschrift nachgewiesen. Und wir hätten bei der sorgfältigen Analyse des Inhalts zwei in dem Laertianischen Kataloge der Reihe nach gegebene Dialoge aufgefunden. Somit stimmen sechs Abhandlungen vorläufig mit dem Kataloge überein.

Ich möchte aber noch zwei Abhandlungen zufügen, deren Titel bei Mullach fehlen, obgleich sie selber vorhanden sind. Wenn man nämlich die letzte überlieferte Abhandlung genauer liest, sieht man gleich, dass ihr Titel nur bis (p. 551 a) zu den Worten reichen kann: *καὶ οὐ λέγω, ὡς διδακτός ἐστιν, ἀλλ᾽ ὅτι οὐκ ἀποχρῶντί μοι τῆναι αἱ ἀποδείξεις.* Alles Folgende gehört nicht mehr zur Sache, sondern behandelt zwei neue Punkte. Und zwar möchte ich nach dem Kataloge des Diogenes dafür zwei passende Titel wählen, die uns also zwei neue *διαλέξεις* zu den sechsen liefern würden.

Die erste fängt an: *Λέγοντι δέ τινες τῶν δημαγορούντων,* und der Verfasser erklärt, ihr Ziel sei *ἥκιστα δαμοτικόν* und der *δᾶμος* müsse anders wählen. Was steht im Wege, hier die im Kataloge bei Diogenes verzeichnete *διάλεξις: περὶ δημαγωγίας* zu erblicken?

Die zweite und letzte fängt an mit den Worten: *Ἀνδρὸς κατὰ τὰς αὐτὰς τέχνας νομίζω κατὰ βραχύ τε δύνασθαι καὶ διὰ μακρῶν διαλέγεσθαι.* Da der Schuster hier aber noch ungewaschener spricht, als in den anderen Abhandlungen, weil die Frage etwas zu hoch über seinen Kopf geht, so zweifle ich, ob hier als Titel bei Diogenes der Punkt *περὶ ἐπιστήμης* oder der andere *περὶ τοῦ διαλέγεσθαι* in Anspruch zu nehmen sei; denn es wird zwar mit einem Ausspruch über das *διαλέγεσθαι* der Anfang gemacht, die Fortsetzung aber scheint der *ἐπιστήμη* zu gehören.

Ziehen wir die Summe, so haben wir also in den moralischen Disputationen des anonymen Verfassers fünf dem Katalog der Disputationen Simon's und zwar auch der Reihenfolge nach entsprechende Titel und ausserdem noch von dem Reste drei, die ohne irgend welche Künstelei unter die im Katalog überlieferten Titel passend unterzuordnen sind. Wer wollte leugnen, dass diese Uebereinstimmung überraschend sei und die Vermuthung kräftig unterstütze, dass wir hier Simon's Schusterdialoge vor uns haben. Und zwar haben wir folgende in dem Katalog angeführte Dialoge: 1. *περὶ τοῦ ἀγαθοῦ*, 2. *περὶ τοῦ καλοῦ*, 3. *περὶ δικαίου*, 4. *περὶ κρίσεως* (nämlich *τῶν δικαστῶν περὶ τῶν ψεύδεος καὶ τᾶς ἀλαθείας*), 5. *περὶ τοῦ ὄντος*, 6. *περὶ ἀρετῆς, ὅτι οὐ διδακτόν*, 7. *περὶ δημαγωγίας*, 8. *περὶ ἐπιστήμης*.

Σκυτικοὶ διάλογοι.

Man hat diese kleinen Abhandlungen *διαλέξεις* genannt. Möge Stephanus in der von ihm benutzten Handschrift diese Bezeichnung vorgefunden oder sie selbst als die passendste aufgebracht haben: jedenfalls ist eine solche Benennung berechtigt, sofern ja auch dieses Wort auf das Sokratische *διαλέγεσθαι**) zurückgeht und also dasselbe wie *διάλογοι* bedeutet. Es sind Disputationen im weiteren Sinne, da *δισσοὶ λόγοι* gegen einander geführt werden, wenn auch schliesslich die Abrechnung fehlt. Denn zu dem Begriff eines solchen Dialogs gehört es gar nicht, dass die Rede und Gegenrede an künstlerisch individualisirte Charaktere vertheilt werde und einen dramatischen Process darstelle: stümperhaft ausgeführt, wie bei unserem Anonymus, oder mit künstlerischer Meisterschaft, wie bei einigen wenigen Dialogen Platon's, immer ist doch im

*) Vergl. M. von Lingen „die Wurzeln *ΛΕΓ* und *ΛΕΧ* im Griechischen" 1877. In Xenophon's Briefen heissen Platon's Dialoge *διαλέξεις*.

Allgemeinen die Stilgattung dieselbe, es dreht sich um eine Erörterung der Begriffe durch Dialektik.

Vielleicht hatten diese Dialoge auch den Titel „Erinnerungen“. Wenigstens erwähnt Mullach, es sei unter diesen Dialogen gestanden: *τῶν τοῦ σκεπτικοῦ Σέξτου τῶν πρὸς ἀντίῤῥησιν δέκα ὑπομνημάτων δωρικῆς διαλέκτου ἐντεῦθεν ἕως τοῦ τέλους. Ζητεῖται δὲ εἰ καὶ τὸ παρὸν σύγγραμμα Σέξτου ἐστίν.**) Wenn nun auch Sextus seine Betrachtungen über das Kriterium der Wahrheit ein paar Mal *ὑπόμνημα***) nennt, so ist doch die herrschende Bezeichnung dieser skeptischen Untersuchungen das *ἀπορεῖν* und *ἀπορίαι* und *ζητήσεις.****) Es scheint mir daher nicht undenkbar, dass diese Benennung *ὑπομνήματα* dorischen Dialektes unseren Dialogen in der alten und ursprünglichen Bedeutung wie bei Xenophon angehört habe, indem der Verfasser irgendwo erklärt haben kann, dass er ihren hauptsächlichen Inhalt der Erinnerung an die Gespräche des Sokrates verdanke, was in Bezug auf die ersten vier Dialoge ganz wahrscheinlich ist, während die folgenden vier allerdings von anderem Charakter sind.

Wollte man etwa die erste im Katalog des Laertiers angeführte Untersuchung über die Götter (*περὶ θεῶν*) in dem Körper der Untersuchungen des Sextus aufsuchen, so würde man da freilich gleich auf ähnliche Abschnitte stossen, z. B. am Anfang des dritten Buches der Pyrrhonischen Hypotyposen und Adv. mathem. 548. Allein obgleich die Gegenreden (*ἀντιῤῥήσεις*) bei den ersteren eine grosse Aehnlichkeit mit den Betrachtungen unseres Simon haben, so ist doch bei Sextus Alles in eine so technisch ausgearbeitete Rüstung von logischen Schulbegriffen gesteckt, dass man wieder nicht daran denken darf, diese Antirrhesen dem Simon zuzuschreiben. Die Vergleichung beider kann aber recht dazu dienen, den alterthümlichen Charakter unserer Dialoge zu erkennen. Denn der Anfang der Skepsis liegt entschieden schon darin, da durch die *δισσοὶ λόγοι* als durch eine *ἀντίῤῥησις* auch ein Gleichgewicht (*ἰσοσθένεια*) der Gründe Für und Wider einzutreten scheint, so dass Glauben und Unglauben (*ἡ κατὰ πίστιν καὶ ἀπιστίαν ἰσότης*) dieselbe Behauptung

*) Mullach Fragm. phil. graec. II. p. XXXIII. a.

**) Ad. math. 458. 28, 459. 4.

***) Z. B. Adv. math. 223. 35 und 224. 25.

betreffend sich die Wage halten.*) Gleichwohl tritt unser Anonymus in der Regel auf die Eine Seite oder ist sich wenigstens nicht bewusst, dass nun eine Epoche und Aporie eintreten müsse oder gar von ihm beabsichtigt wäre. Er ist noch ganz naiv in der Aufzählung der Widersprüche und verfährt so, wie Sokrates bei Xenophon und bei Platon, wenn er die positive und dogmatische Beantwortung durch Erschütterung der Vorurtheile und hergebrachten Meinungen vorbereitet. Gleichwohl bildet er den archaischen Typus für die skeptische Methode, und auch z. B. der kleine Dialog über Wahrheit und Falschheit zeigt schon denselben Gesichtspunkt, der bei Sextus für die *ἐπιμαρτύρησις πρὸς τῆς ἐναργείας***) geltend gemacht wird, nur in ursprünglicher Naivetät.

Wir müssen nun fragen, ob wir Grund haben, diese kleinen Dialoge als *σκυτικοὶ διάλογοι* anzusprechen. Man hat kein Recht anzunehmen, es müsse in so benannten Dialogen nothwendig immer von Leder, Sohlen und dergleichen die Rede sein. Der Name ist offenbar nur von dem Gewerbe und der Werkstatt des Verfassers hergenommen***), um anzudeuten, dass ihm die Vorbildung und das Talent zu solcher literarischen Dialektik fehle und dass die Leistung demgemäss die Forderungen der Sache nicht befriedige. In diesem Sinne genommen sind die uns überlieferten Dialoge nun allerdings völlig schusterhaft. Der Verfasser mag immerhin in alten und besseren Zeiten (*πάλαι*, wie Aristipp in seinem Briefe sagt)†) den Sokrates in Begleitung von edlen und vornehmen Jünglingen in seiner Werkstube gesehen haben, war er ja doch auch ein Gegner der radicalen Demokratie (vergl. den 7. Dialog) und also einiger Artigkeiten von Seiten der Aristokratie werth; nach Sokrates Tode aber hatte er sich als alter Mann an den Antisthenes angeschlossen und glaubte auch mit seiner unverdauten Weisheit literarisch hervortreten zu können. Kein Wunder, wenn diese

*) Pyrrhon. Hypot. 7—11.

**) Sext. adv. math. VII. 414. 211 ff. u. z. B. ibid. VIII. 519. 323 f.

***) *Ὅθεν Σκυτικοὺς αὐτοὺς τοὺς διαλόγους καλοῦσιν.* Nämlich weil Simon *σκυτοτόμος* und der Ort die Schusterwerkstatt (*ἐργαστήριον*) war, nennt man auch die Dialoge selbst mit diesem Namen.

†) Vergl. auch Plutarch. Philos. esse c. princ. Hutten VI p. 80 *Σίμων εἰ γένωμαι ὁ σκυτοτόμος — — ἵνα μοι προσδιαλέγηται καὶ προσκαθίζῃ ὁ Σωκράτης.*

Dialoge also zwar nicht einen skeptischen Charakter tragen, wie man nach dem ersten Eindruck behaupten möchte, aber doch die Unfähigkeit des alten Schusters, mit der Rechnung fertig zu werden, an den Tag legen. Skeptisch könnte man sie nur nennen, wenn der Verfasser die Möglichkeit, die Wahrheit zu erkennen, leugnete, was ihm gar nicht einfällt, oder wenn er aus dem Widerspruch der Lehrmeinungen irgend welche Folgerungen für unser moralisches Benehmen zöge. Er hat aber kluge Leute so und Andere anders räsonniren gehört und giebt nun beides wieder, ohne sich recht auf die eine oder die andere Seite zu schlagen, aber zugleich ohne nur einmal die Frage aufzuwerfen, ob der Widerspruch der Behauptungen nothwendig in einem Mangel des menschlichen Erkenntnissvermögens läge und etwa überhaupt einen Verzicht auf dogmatische Entscheidung forderte. Es darf deshalb nicht von Skepsis die Rede sein, sondern nur von Schusterweisheit, da eben nur der Schuster Simon nicht weiter kann, der sich schon was darauf einbildet, dass er die widersprechenden Meinungen der Gelehrten aufzählen und erörtern kann. Denn dass es nicht auf Skepsis abgesehen ist, sieht man daraus, dass der Verfasser zwar beide Antilogien darlegt*), sich doch aber auch, wenn er einmal zu seinem eigenen Urtheil Zutrauen hat, wie z. B. in dem siebenten Dialog bei einer praktischen Frage (Mull. p. 551b) ganz dogmatisch sofort gegen die Erwählung der Beamten durch's Loos entscheidet. Hier mag ihm aus seinen früheren Tagen die Erinnerung an Sokrates vorgeschwebt haben, wie denn in dieser Frage auch Antisthenes zustimmte.**) Das Schusterhafte dieser Dialoge liegt also vor Allem in dem augenfälligen Mangel an dialektischem Talent, in der Unbehilflichkeit der Rede und der Unverdaulichkeit der Gedanken.

Sodann zeigt sich der banausische Charakter der Schrift auch sonst überall. Nimmt man z. B. gleich den ersten Dialog,

*) Der Stil dieser Wendungen erinnert ganz an die ungefähr gleichzeitigen Memorabilien des Xenophon z. B. I. 2. 19 *ἐγὼ δὲ περὶ τούτων οὐχ οὕτω γιγνώσκω* und I. 2. 21 *κἀγὼ δὲ μαρτυρῶ τούτοις*, wo Xenophon seine eigenen Ansichten geltend macht. Aehnlich unser Simon I. p. 544a Mull. *ἐγὼ δὲ καὶ αὐτὸς τοῖσδε ποτιτίθεμαι*, p. 545a *ἐγὼ δὲ καὶ αὐτὸ διαιρεῦμαι*, III p. 547b *καὶ ἐγὼ τούτῳ πειράσομαι τιμωρεῖν*.

**) Diog. Laert. VI. 8.

so wird da die Relativität des Guten und Ueblen, die durch ein einziges Beispiel klar geworden wäre, an sechszehn Beispielen erläutert, von denen jedes dasselbe sagt, wie das vorhergehende. Sieben Beispiele davon gehören dem Handwerk an, und der Schuster ist nicht vergessen; denn „dass die Sohlen abgerieben und zerrissen werden, das ist für Andere ein Uebel, für den Schuster aber gut.“ Das Behagen, mit dem der Verfasser seine Beispiele auskramt, ohne daraus irgend einen weiteren dialektischen Vortheil zu ziehen, zeigt die untergeordnete Bildungsstufe, da dergleichen bei seinen Berufsgenossen allerdings gewiss schon als Geist und Philosophie geschätzt wurde.

Die Komik dieser sich in Weisheit spreizenden Dialoge tritt aber erst recht hervor, wo der Verfasser mit grossem Selbstbewusstsein z. B. über Platon's Protagoras aburtheilt und Platon's Gründe gegen die Lehrbarkeit der Tugend recht einfältig nennt (cf. 6 *Ἐγὼ δὲ κάρτα εὐήθη νομίζω τόνδε τὸν λόγον*). Amüsant ist auch seine Freude über die gelehrte Entdeckung, die er gemacht hat, dass der Name Chrysipp eigentlich auf *χρυσός* Gold und *ἵππος* Pferd zurückführe und Pyrilampes auf *πῦρ* und *λάμπειν*. Kurz, der Biedermann verräth sich überall, und ich brauche nicht noch besonders darauf hinzuweisen, dass der Stil humi serpit. Nicht eine Spur von Kunst und Geist in der Verknüpfung der Perioden, in der Wahl der Worte, in der Anordnung der Gedanken, sondern eben der Stil von Meister Pfriem.

Name des Verfassers.

Ich stimme Blass und Bergk zu, dass uns der Verfasser auch seinen Namen hat überliefern wollen, und beziehe mich auf ihre Gründe, ohne sie hier zu wiederholen. Die Stelle, um die es sich hier dreht, ist ein hübsches Beispiel von Schusterweisheit. Er will seine Erklärung, dass ein und dieselbe Rede sowohl wahr als falsch sei, durch ein Beispiel illustriren, und wir können gleich an der fraglichen Stelle seinen Namen einschieben. Es handelt sich um eine Aussage vor dem Gerichtshofe: „Wenn wir hier der Reihe nach, wie wir da sitzen, erklärten: ich bin Simon, so sagte ich allein das Wahre; denn ich bin es ja.“ Jeder also, der sich vor Gericht für Simon ausgiebt, sagte dasselbe: ich bin Simon; trotzdem wäre diese selbige Rede sowohl wahr als falsch; falsch bei allen Anderen, wahr blos bei ihm, der wirklich

Simon ist. Der „biedere Schuster“*) merkt gar nicht, wie er mit seinem Witze zu kurz kommt; denn sein Grund: „ich bin es ja“ muss doch nach der Voraussetzung wieder zugleich als wahr und als falsch gelten, bis man einen Grund findet, seine Aussage allein für wahr zu halten; denn Alle hatten ja dasselbe gesagt nach der Voraussetzung. Er nimmt aber an, dass doch Alle wissen, dass er Simon ist, und so braucht er nichts zu beweisen. Er hätte darum auch sagen können: wahr ist etwas, wenn es wahr ist. Diese Stelle mag uns also die banausische Philosophie dieses Mannes und die Entrüstung Platon's über solche Sophisten erläutern, die, wie er sagt, aus dem Handwerkerstande zur Philosophie übersprängen und, wie ihr Körper schon durch die banausische Arbeit verunstaltet wäre, so auch mit zerstossener und abgeschundener Seele und ganz ungenügendem Verstande nichts als Gemeines und Bastardmässiges hervorbrächten, da ihre elenden Sophismen keinen Antheil an wahrer und echter Weisheit hätten. Isokrates hätte darum Unrecht, die wirkliche Philosophie zu tadeln, Recht aber leider insofern, als solche Leute sich Philosophen nennen und um ihretwillen die Philosophie den schlechten Ruf verdiente.**)

Ob der kleine, kahlköpfige, zu Gelde gekommene Kerl, den er schildert, ein Portrait von unserem Simon ist, lässt sich natürlich nicht feststellen. Da Platon aber von Vielen spricht, so scheint er den Schlimmsten von ihnen, einen früheren Schmied, herausgegriffen zu haben. Ich habe nicht gefunden, dass Jemand schon über diese Persönlichkeit eine Vermuthung ausgesprochen hätte, und glaube doch, dass auch blosse Vermuthungen hier erlaubt oder erwünscht sind. Mir scheint nun, dass hier ein bekannter Mann gekennzeichnet sein muss und zwar ein Eristiker, und so denke ich, da Platon ja auch das in dem inzwischen herausgegebenen Euthydem citirte Urtheil des Isokrates über die Philosophie hier wiederholt, an den Waffenschmied Euthydem. So würde der ganze Zusammenhang verständlich werden; denn die Schildfabrik der Söhne des Kephalos musste ja wegen der vielen zum Schilde gehörenden

*) So nennt Steinhart den Simon, ohne im Geringsten zu untersuchen, ob er bieder war. Es scheint beinahe, als wenn es genügte, ein Schuster zu sein, um bieder zu heissen.

**) Platon, Staat p. 495 C - 496 B.

Erztheile auch eine Giesserei und Schmiede enthalten, und Platon lässt ihnen ja auch die Ehre, dass sie die Feinsten in ihrem Geschäfte wären.*) Euthydem hatte sich aber an Antisthenes ebenso angeschlossen, wie unser Schuster Simon, und so sieht man, dass es dieser ganze banausische und cynische Kreis ist, den der aristokratische Platon hier durchnimmt, indem er sein im „Euthydem" abgegebenes Urtheil weiter ausführt. Ich möchte deshalb auch, da Platon in dem späteren Theätet die Weisheit des Antisthenes auf Protagoras zurückführt, fast vermuthen, dass er schon im „Protagoras" im Stillen an die Genossen des Antisthenes gedacht hat, als er den Protagoras sagen lässt, Platon müsse sich es wohl gefallen lassen, dass der Schmied und der Schuster in Staatsangelegenheiten mit rathen und stimmen wollten.**) Die Carricatur, die er aber hier im „Staate" von dem Euthydem entwirft und die vielen bitteren Vergleichungen, die er sich in seiner aristokratischen Aufwallung erlaubt, erinnern theils an den komischen Ton, den er im „Euthydem" angeschlagen hatte, theils zeigen sie seine höher gestiegene Verstimmung oder Erbitterung über das Treiben dieser ihm feindlichen Clique.

Platon und Simon. Zeit der Abfassung.

Bei Diogenes wird erzählt (nach welcher Quelle bleibt zweifelhaft), dass Simon, wenn Sokrates zu ihm in die Werkstube gekommen wäre und Einiges geredet hätte, nach der Erinnerung Aufzeichnungen gemacht habe. Es ist darum verständlich, dass ihm die Ehre zugeschrieben wird, der Erste gewesen zu sein, der Sokratische Reden vorgetragen oder verfasst habe.***) Damit ist natürlich über die Abfassungszeit unserer moralischen Disputationen nichts entschieden, auch wenn wir geneigt wären, sie Simon zuzusprechen; denn erstens haben wir hier nur einen Theil derselben vor uns, denen andere vorhergegangen sein können, und zweitens wissen wir auch nicht, ob die Quelle dieser Nachricht Glauben verdient, und wenn sie es auch verdiente, so wäre auch dadurch kein Datum bestimmt. Ebensowenig

---

*) Ibid. p. 495 D *οἳ ἂν κομψότατοι ὄντες τυγχάνωσι περὶ τὸ αὑτῶν τεχνίον.*

**) Vergl. oben S. 106 A.

***) Diog. Laert. II. 123. *Οὗτος, φασί, πρῶτος διελέχθη τοὺς λόγους τοὺς Σωκρατικούς.*

hilft uns die andere Nachricht, dass Aristipp und vielleicht auch Phaidon *) gegen Simon geschrieben haben. Dies ist gar nicht unglaubhaft, so unbedeutend uns auch Simon's Geist und Schriftstellerei jetzt erscheinen mag. Möge Simon aber auch immerhin mit einigen Sokratischen Aufzeichnungen den Reigen dieser Literaturgattung eröffnet haben, so wird damit doch keine chronologische Feststellung erreicht, und wir stehen immer vor der Frage, wann die uns noch erhaltenen anonymen Dialoge geschrieben sein können.

Mullach hat nun mit Recht darauf hingewiesen, dass sie die Schlacht bei Aigospotamoi voraussetzen als jüngste Vergangenheit. Da er in dem Verfasser aber einen späten Sophisten vermuthet, der etwas vor Pyrrhos Zeit gelebt habe und ein guter Kenner des Alterthums gewesen sei, so hält er die Zeitbestimmung (*τὰ νεώτατα πρῶτον ἐρῶ*) für eine fingirte. Dies ist wohl zu künstlich. Nach dem ganzen Zusammenhang, der hier aufgezeigt wurde, müssen wir einfach glauben, dass der Verfasser nicht lange nach dem Ende des peloponnesischen Krieges geschrieben hat. Einen gewissen Spielraum haben wir freilich; denn dass er mit dem *νεώτατα* nicht auf die kleineren und in ihren Folgen noch nicht recht übersehbaren Tagesereignisse eingehen wollte, sieht man daraus, dass er von dem Ausgang des peloponnesischen Krieges, der für die Athener ein Uebel, für die Lacedämonier als Sieger etwas Gutes gewesen sei, gleich zu den Perserkriegen überspringt, dann den trojanischen Krieg, darauf der Kampf der Lapithen und Kentauren und endlich den zwischen den Göttern und Giganten anführt. Da er überall blos sagen will, dass ein und derselbe Krieg für die Sieger ein Gut, für die Besiegten ein Uebel gewesen sei, so konnte er nur solche Dinge anführen, die schon ganz abgemacht waren und also für diese Art von Disputation bequem lagen.

Obgleich wir uns also die Freiheit erhalten müssen, die kleineren Ereignisse zu übergehen und einige Jahre nach dem Friedensschluss einzuräumen, so würden wir doch Bergk, wie

---

*) Diog. Laert. II. 105. *Διαλόγους δὲ συνέγραψε γνησίους μὲν Ζώπυρον, Σίμωνα κ. τ. λ.* Da auch Euklid einige seiner Dialoge mit dem Namen von Zeitgenossen versah, wie z. B. Aeschines und Kriton, so mag dieser Simon auch der Schuster gewesen sein.

ich oben S. 101 begründete, unmöglich 17 Jahre zugeben können, da in dieser Zeit die Verhältnisse völlig verändert waren. Ich möchte dagegen einen Gesichtspunkt hervorheben, der von den früheren Kritikern nicht berücksichtigt ist, der uns aber die gewünschte Freiheit der Datirung bis zu einem gewissen Grade wieder verschafft. Sind wir denn gezwungen, diese kleine Schrift als ein unauflösliches Ganzes zu betrachten? Prüfen wir die Schrift nach dem Inhalt der Gedanken, so ist von einer organischen Einheit, von einem systematischen Ganzen, von einer nach einem beherrschenden Zweck geordneten Sammlung gar keine Rede. Jedes Stück ist ein kleines Ganzes für sich und lässt sich, ohne dem Anderen den geringsten Abbruch zu thun, selbständig ablösen, da keines in seiner Argumentation auf das Andere hinweist*) oder des Anderen bedarf. Diese Bemerkung ist nicht nur wesentlich zur Charakterisirung des individuellen Stils und der Compositionsweise unseres Autors, sondern verschafft uns auch die Freiheit, einige Stücke früher, andere später zu datiren. Es fragt sich nur, ob es denkbar ist, dass so kleine disputatiunculae für sich publicirt wären. Da kann uns nur die Analogie helfen. Daran aber ist kein Mangel; denn mögen wir an die kleine Flugschrift des Isokrates über die Sophisten denken oder an die des Alkidamas oder an die Liebesrede des Lysias, oder an die letzthin von Blass edirten kleinen Schriften von Antisthenes oder an etliche pseudoplatonische Arbeiten und an etliche Reden der gerichtlichen Beredtsamkeit, überall finden sich Arbeiten von so geringem Umfange, dass wir auch, wenn wir unseren Anonymus in zwei oder drei Theile zerschnitten, dennoch der Analogie nicht entbehrten.

Darum bleibe ich dabei, dass die erste Disputation (*περὶ τοῦ ἀγαθοῦ*) nicht lange nach dem Ende des Jahrhunderts geschrieben sei. Da aber die zweite (*περὶ τοῦ καλοῦ*), die dritte (*περὶ δικαίου*) und die vierte (*περὶ κρίσεως* sc. *τῶν δικαστῶν περὶ τοῦ ψεύδεος καὶ τῆς ἀλαθείας*) in demselben Stile und von derselben äusseren Form der Composition wie die erste und auch durch die coordinirende Partikel *καί* aneinander gereiht sind, so

---

*) Dagegen sind allerdings die ersten vier Disputationen äusserlich durch das Eine Wort „auch" (*καί*) aneinander gereiht, was, wie man gleich sehen wird, für die Chronologie eine semiotische Bedeutung hat.

scheint es mir unzweifelhaft, dass wir ihre Abfassung unmittelbar an die erste anschliessen müssen.

Anders verhält es sich mit der fünften Disputation. In dieser kommt die Erwähnung von Libyen und Cypern vor. Obgleich ich nun, wie oben S. 102 begründet, dem Räsonnement Bergk's, der unseren Anonymus deshalb nach Cypern versetzt, nicht zustimmen kann, so glaube ich doch, dass damit auf Zeitereignisse angespielt wird. An sich zwar ist es für den logischen Charakter des Schlusses ganz gleichgiltig, welche Localität für das Beispiel gewählt werde. Da aber die Ideenassociation, welche uns die Beispiele einfallen lässt, nicht zufällig sein kann und unser Verfasser auch sonst schon an Ereignisse der Gegenwart anspielte, so müssen wir hier an die Feldzüge Athenischer Truppen in Cypern und Libyen denken, wobei der Unterschied, ob einer in Athen oder in Cypern oder in Libyen sich befindet, von der grössten Bedeutung ist. Ob aber gerade die Unternehmungen des Chabrias die Ideenassociation unseres Autors bestimmten, oder ob man an andere Ereignisse denken kann, das überlasse ich Kundigeren genauer auszumachen.

Von einem anderen Charakter als die fünf ersten Dialoge sind aber entschieden die drei letzten, der sechste (*περὶ ἀρετῆς*), der siebente (*περὶ δημαγωγίας*) und der achte (*περὶ ἐπιστήμης*). Da fällt die frühere einfältige *ἀντίρρησις* der *δισσοὶ λόγοι* ganz weg. Der Verfasser tritt selbständig mit seiner eigenen Ueberzeugung hervor, die er recensirend gegen eine inzwischen erschienene Schrift zur Geltung bringt. Darum stehen auch die einzelnen Behauptungen nicht mehr lose und zusammenhangslos nebeneinander, sondern unterstützen sich einander zu einem Räsonnement, das, mit den früheren Disputationen verglichen, entschieden an Bedeutung gewachsen ist. Woher kommt nun unserem Simon dieser unerwartete Geist? Offenbar aus den Schriften, gegen die er polemisirt. Dadurch wird aber eine neue Indication gewonnen; denn wenn wir diese bekämpften Schriften angeben und datiren könnten, so würden wir auch die Chronologie für unsere letzten drei Disputationen in der Hand haben.

Es kann nun Niemandem entgehen, dass der Anfang der sechsten Disputation dasselbe Thema wie Platon's Protagoras behandelt, und deshalb hat auch Bergk dies gesehen, obgleich er zuerst den Widerspruch unseres Sophisten gegen Platon nur als scheinbar auffasst, hernach aber eine stillschweigende Polemik

gegen ihn annimmt. Wenn wir jedoch etwas genauer den Inhalt durchgehen, so verschwindet auch der letzte Zweifel.

Unser Verfasser sagt, die Behauptung, dass Weisheit und Tugend weder lehrbar noch lernbar wären, sei weder wahr, noch nichtig. Ist diese Stellungnahme nicht ein sehr natürliches Resultat für einen Schuster, der Platon's skeptisch abschliessenden Protagoras eben gelesen hat? Er zählt nun Platon's Gründe auf. Erstens, wäre die Tugend lehrbar, so müsste es dafür, wie für die Musik, bestimmte Lehrer geben. Dies ist das erste Argument des Sokrates p. 319 B; denn nachdem er dem jungen Hippokrates, der auf des Protagoras Umgang so begierig war, gezeigt hat, dass man erst wissen müsse, was man von Protagoras lernen wolle, wie man wisse, dass man von Grammatisten und Kitharisten (p. 312 B) lesen und schreiben und Musik lerne, und nachdem er von Protagoras verlangt hatte, er sollte den Inhalt seiner Lehre bestimmt angeben, wie man, wenn man zum Orthagoras von Theben ginge, wüsste, dass man im Flötenspiel bei ihm tüchtiger würde (p. 318 C): so zeigt er (319 B) diesem, dass die Athener in der Volksversammlung nicht der Meinung seien, die Staatsweisheit, die er lehre, sei eine lehrbare Kunst, wie der anderen Techniker, die sie in technischen Fragen consultiren, sondern es getraue sich Jeder, ohne einen Lehrer darin gehabt zu haben, über die Angelegenheiten des Lebens zu entscheiden.

Genau dem Gange des Platonischen Dialogs folgend, führt unser Simon dann den zweiten Grund an, den er in drei Stücke zerlegt: nämlich 1. dass die in Hellas berühmt gewordenen klugen Männer ihre Kinder und Freunde unterrichtet haben würden (wenn die Klugheit und Tugend lehrbar wäre); 2. dass schon Einige, die zu den Sophisten gingen, keinen Vortheil davon hatten; 3. dass Viele, die mit Sophisten keinen Umgang hatten, bedeutend geworden sind. In Platon's Protagoras steht dies p. 319 E ff. und zwar 1. dass die weisesten und besten Männer, wie z. B. Perikles, ihre Tugend nicht im Stande waren, weder den Ihrigen, noch Fremden zu überliefern; 2. dass Diejenigen, welche die Angehörigen von berühmten Männern wie von Perikles waren, davon keinen Vortheil gehabt haben; 3. dass die Leute klug und gut ohne Lehrer und wie von selbst zu werden scheinen.*)

*) L. c. 1. *οἱ σοφώτατοι καὶ ἄριστοι τῶν πολιτῶν ταύτην τὴν ἀρετήν, ἣν ἔχουσιν, οὐχ οἷοί τε ἄλλοις παραδιδόναι.* 2. *οἱ αὐτοὶ ἀγαθοὶ ὄντες οὐδένα πώποτε βελτίω ἐποίησαν.* 3. *οὐδαμόθεν μαθών, οὐδὲ ὄντος διδασκάλου οὐδενὸς αὐτῷ — — ὥσπερ ἄφετοι, ἐάν που αὐτόματοι περιτύχωσι τῇ ἀρετῇ.*

Es kann hiernach gar kein Zweifel übrig bleiben, dass unser Anonymus Platon's Protagoras gelesen und die Gründe recapitulirt hat. Amüsant ist nun das Urtheil, das der kluge Schuster über Platon's Arbeit fällt. „Ich halte", sagt er, „dies Räsonnnement für recht einfältig." Um dies abfällige Urtheil zu begründen, führt er zuerst Einiges aus der Rede des Protagoras bei Platon an und zwar mit dem grössten Selbstbewusstsein und ohne zu bemerken, dass er Platon gar nicht verstanden hat. Er sagt: „Ich kenne ja Lehrer, welche lesen und schreiben lehren und dieses selber verstehen, und Kitharisten, welche Zither spielen lehren." Er merkt nicht, dass es sich darum handelt, ob die Tugend auch so gelernt werden könne, wie lesen und schreiben und Zitherspiel. Gegen den zweiten Grund, dass keine Lehrer da wären, sagt er: „Was lehrten denn die Sophisten anders als Weisheit und Tugend! oder was waren denn die Anaxagoreer und Pythagoreer!" Es ist ordentlich amüsant, hier einen Blick zu thun in das Herz eines Athenischen Philisters, der mit offenen Ohren gar nicht hört, was Platon sagt. „Drittens", sagt er, „lehrte Polykleitos seinen Sohn Statuen zu machen." Er hat dies Beispiel aus der Rede des Protagoras p. 328 C entlehnt. „Viertens, wenn man durch kluge Leute nicht klug würde, so lernten ja auch Viele nicht schreiben, obgleich sie Unterricht erhielten. Einen gewissen Einfluss habe ja auch die Naturbegabung." Dann führt er an, dass man ja sprechen lernt ohne Lehrer, indem man es von Vater und Mutter aufnimmt*) und dass ein persisches Kind hier von selbst Hellenisch und ein hellenisches Kind dort ohne Lehrer Persisch lernen würde.

Aber wie erklären wir den auffallenden spöttischen, Abschluss, mit welchem Simon diese Betrachtung schliesst? Offenbar muss er auf etwas anspielen. Er sagt: „Widerlegt habe ich nun den Dialog, und Du hast Anfang und Ende und Mitte, und ich sage nicht, dass sie lehrbar ist, sondern dass mir solche Beweise nicht genügen." Diese Anspielung verstehen wir leicht, wenn wir auf Platon's Protagoras hinblicken; denn p. 318 fängt Sokrates damit an: *ἡ αὐτή μοι ἀρχή ἐστιν, ὦ Πρωταγόρα, ᾗπερ ἄρτι* — und wieder p. 333 D *Ἴθε δή, ἔφην ἐγώ, ἐξ ἀρχῆς μοι ἀπόκριναι.*

*) Auch dieser Gedankengang ist durch Platon's Protagoras angeregt. Vergl. p. 327 E *ὥσπερ ἂν εἰ ζητοῖς τίς διδάσκαλος τοῦ ἑλληνίζειν κ. τ. λ.*

Ferner p. 347 C περὶ ὧν τὸ πρῶτον ἐγώ σε ἠρώτησα, ὦ Πρωταγόρα, ἡδέως ἂν ἐπὶ τέλος ἔλθοιμι μετὰ σοῦ σκοπούμενος. Und p. 348 B ἐὰν δὲ βούλῃ, σὺ ἐμοὶ παράσχες, περὶ ὧν μεταξὺ ἐπαυσάμεθα διεξιόντες, τούτοις τέλος ἐπιθεῖναι. Diesem Verlangen entspricht nun der stolze Schuster, und mit dem „Du“ wendet er sich offenbar nachahmend an Platon: „da hast Du nun Anfang und Ende und Mitte.“ Aber auch die erste energische Aeusserung seiner Ueberlegenheit ist motivirt; denn Platon hatte geschrieben: p. 333 D τὸ μὲν οὖν πρῶτον ἐκαλλωπίζετο ἡμῖν ὁ Πρωταγόρας· τὸν γὰρ λόγον ᾐτιᾶτο δυσχερῆ εἶναι und p. 347 E περὶ πράγματος διαλεγόμενοι ὃ ἀδυνατοῦσιν ἐξελέγξαι und hatte verlangt ἐν τοῖς ἑαυτῶν λόγοις πεῖραν ἀλλήλων λαμβάνοντες καὶ διδόντες. Das hatte den grossen Mann herausgefordert, und er antwortet nun: „einfältig ist das Räsonnement“ und zum Schluss: „widerlegt habe ich den Dialog“ Ἤλεγκταί μοι ὁ λόγος.*)

Wenn nicht in der Anordnung der διάλεξεις unseres Simon auf diese Recension von Platon's Protagoras die kleine Meinungsäusserung über die Wahl der Beamten durch's Loos als siebentes Stück (περὶ δημηγορίας) folgte, so würde ich geneigt sein, das letzte uns erhaltene Stück, das man ebensowenig wie das siebente eigentlich noch einen Dialog nennen kann, unmittelbar folgen zu lassen. Denn möge man es περὶ τοῦ διαλέγεσθαι oder περὶ ἐπιστήμης taufen, jedenfalls nimmt es auch fortwährend auf Platon's Protagoras Rücksicht. Ein paar Hinweise werden dies belegen. Wenn Simon sagt: καὶ περὶ ὧν ἐπίσταται, περὶ τούτων λέγεν, so bezieht sich dies auf Protagoras p. 312 E ὁ δὲ δὴ σοφιστὴς περὶ τίνος δεινὸν ποιεῖ λέγειν; ἢ δῆλον ὅτι περὶ οὗπερ καὶ ἐπίσταται. Ferner wenn Simon hervorhebt, dass der Wissende auch richtig handeln (ὀρθῶς καὶ πράσσεν) und den Staat gut zu handeln lehren könne (καὶ τὰ μὲν ἀγαθὰ ὀρθῶς διδάσκεν τὰν πόλιν πράσσεν), so findet sich das auch im Protagoras p. 319 A καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν. Wenn

*) Es ist nicht uninteressant, zu vergleichen, wie in den angeblichen Briefen des Xenophon der Schuster Simon seine Rolle spielt; denn da dieser sich gegen Platon herausliess, so verstehen wir, dass Xenophon in dem Briefe (Hercher l. l. p. 623) den speciellen Auftrag giebt ihn zu loben: προσαγορεύσατε Σίμωνα τὸν σκυτοτόμον καὶ ἐπαινέσατε αὐτόν, ὅτι διατελεῖ προσέχων τοῖς Σωκράτους λόγοις κ. τ. λ.

Simon auch die Kenntniss der Gesetze verlangt (*τὼς νόμως ἐπίστασθαι πάντας*), so fordert dies auch Protagoras p. 326 D *νόμους μανθάνειν*. Auch der unbestimmte Gebrauch des Wortes *τέχνη* ist beiden gemein und so noch mancherlei. Nur der Anhang über das Gedächtniss gehört in einen anderen Zusammenhang. Aber auch Platon's Klagen über die Makrologie des Protagoras haben ihr Echo gefunden bei unserem Simon, der am Anfang dieser Disputation darauf antwortet, man müsse sowohl kurz (*κατὰ βραχύ*) als lang (*διὰ μακρῶν διαλέγεσθαι*) disputiren können.

Hierdurch ist, wie mir scheint, das Datum für die drei letzten Schusterdialoge bestimmt. Sie müssen später als Platon's Protagoras, also nach 493 vor Christo verfasst sein. Zugleich wird hierdurch klar, dass sie nicht etwa, wie Bergk meinte, 387 verfasst sein können; denn da der Verfasser so eingehend auf den Protagoras reagirte, so hätte man den Einfluss der späteren Dialoge, des Staates und der diesem folgenden aus der ersten Periode unfehlbar an specifischen Reactionen erkennen müssen. Die untere Grenze ist daher auch bestimmt, und wir können mit der grössten Wahrscheinlichkeit die drei letzten *διαλέξεις* zwischen Protagoras und Staat stellen, also etwa in das Jahr 392. Die ersten vier aber müssen vor den Protagoras fallen, da sie noch keine Spur des Platonischen Einflusses verrathen, und auch vor die Memorabilien, da sie auch von dem Xenophonteischen Sokratismus noch keinen Reflex hervortreten lassen, während doch ihr Inhalt, das Gute, sittlich Schöne und Gerechte immerfort an solche Schriften hätte anknüpfen müssen. Ich halte es aber für möglich, dass die achte Disputation (*περὶ ἐπιστήμης*) auch schon auf den Charmides des Platon hinblickt; denn die Behauptung: *Πάντων γὰρ ἐπιστασεῖται· πάντων μὲν γὰρ τῶν λόγων τὰς τέχνας ἐπίσταται, τοὶ δὲ λόγοι πάντες περὶ πάντων τῶν ἐόντων ἐντί*, und dass der alles Wissende auch *τὰ ἀγαθὰ ὀρθῶς διδάσκεν* könne, erinnert mich an die Schwierigkeit, durch die Sokrates dort den Kritias in Verwirrung bringt, da ja, wenn die *σωφροσύνη* alles Wissen beurtheilen könne, sie auch alle Gegenstände der *τέχναι* verstehen müsse; ferner dass ein grosser Mann zu erwarten sei, um diese Schwierigkeit zu lösen, und dass es sich um das Gute (*τὸ ἀγαθόν*) in erster Linie handle. Vielleicht fühlte sich der Simon, der den Protagorasdialog für einfältig erklärte, als der Mann, der auch diese

Schwierigkeit auflösen konnte. Da aber sonst keine *τεκμήρια* in den Ausdrücken vorkommen, die *σωφροσύνη* und die Selbsterkenntniss nicht erwähnt werden und sonst keine greifbaren Allusionen vorliegen, so will ich dies blos als Vermuthung ausgesprochen haben.

Ob Platon auf die Angriffe Simon's replicirt hat.

Man könnte den Einfall haben, nachsuchen zu wollen, ob Platon nicht durch irgend eine Antwort auf die Angriffe Simon's reagirt habe. Allein, wie es scheint, hat Platon dieser harmlosen literarischen Grösse gar keine Beachtung geschenkt. Wenigstens glaube ich nicht, dass die z. B. im Staat zahlreich vorkommenden Mahnungen „Schuster, bleib' bei Deinem Leisten!“ (Staat p. 443 C, 434 A, p. 397 E und dergl.) auf den Simon bezüglich wären. Wahrscheinlich werden nur untergeordnetere Naturen, wie z. B. Aristipp, Gelegenheit genommen haben, auf Kosten des Schusters witzig zu sein; wenigstens geben uns die erhaltenen Briefe, mögen sie echt oder unecht sein, einen deutlichen Fingerzeig für das persönliche und literarische Verhältniss dieser beiden Scribenten. Nur im Theätet Platon's scheint mir eine wirkliche Anspielung auf den Schuster Simon vorzuliegen. Wir müssen dies genauer untersuchen.

Platon sagt nämlich, dass die Alten (*τῶν ἀρχαίων*) ihre Lehre, es sei der Ursprung aller Dinge (Okeanos und Thetis), ein Fliessen und es stünde nichts fest, durch poetische Darstellung vor den Augen der Menge verborgen hätten; die Späteren aber als Weisere hätten dies ganz handgreiflich an's Licht gestellt, „damit auch die Schuster ihre Weisheit vernähmen und begriffen und aufhörten, thöricht zu glauben, Einiges in der Welt stehe fest und Anderes sei in Bewegung, sondern wenn sie gelernt, dass Alles in Bewegung ist, sie (die Weiseren) verehrten“. Das „Auch“ oder „Sogar“ (*καὶ οἱ σκυτοτόμοι*) bedeutet offenbar einen Uebergang der Erkenntniss an die Gesellschaftsklasse, deren Beruf sie von der Wissenschaft ausschliesst. Dass Platon hier nun blos die Schuster nennt, ist, wie oben bemerkt, nicht ohne eine Absicht der Anspielung zu erklären, da man sonst bei ihm immer neben dem *σκυτοτόμος* auch noch den *γεωργός*, *τέκτων*, *ταριχοπωλῶν*, *χαλκεύς* u. s. w. oder das Allgemeine *δημιουργός* hinzugefügt findet. Also glaube ich hier an eine wirkliche Bezugnahme auf den Schuster, die zugleich, gerade in dieser Form der Erwähnung, möglichst verletzend und

persifflirend für die „Weiseren“ sein musste, deren Weisheit die Schuster verehrten. Diese „Weiseren“ sind natürlich eine Umschreibung für Antisthenes.

Man könnte abgeneigt sein, hier so ganz bestimmt den Namen Antisthenes einzusetzen, weil ja doch von einer Annahme des Heraklitischen Fliessens von Seiten des Antisthenes nichts überliefert sei; allein der Zusammenhang des Dialogs erfordert dies nothwendig. Platon widerlegt darin des Antisthenes sogenannte Erkenntnisslehre, die in seiner uns verlorenen *Ἀλήθεια* gegeben war. Er vernichtet den Satz *ὅτι οὐκ ἔστι ἀντιλέγειν*, er vernichtet die Behauptung, es gäbe keine Definition und die einfachen Elemente wären unerkennbar, er führt des Antisthenes ganze Lehre auf das gleichnamige Buch des Protagoras zurück und diesen auf Heraklit. Es ist deshalb ganz einerlei, ob sich Antisthenes selbst zu Heraklit bekennen wollte, oder ob er dies sogar für eine Verleumdung möchte erklärt haben; denn wir haben nicht mit Antisthenes, sondern mit Platon zu thun. Platon aber wollte offenbar den Antisthenes auf Protagoras und diesen auf Heraklit zurückführen, und deshalb müssen wir, möge er darin Recht haben oder nicht, ohne Zweifel es als seine Absicht betrachten, den Antisthenes an dieser Stelle so mit seinem Schuster-Schüler zu charakterisiren.*)

Vergleichen wir nun die erhaltenen Schusterdialoge, so sehen wir den schwachen Kopf des Simon gewissermassen noch in dem Stadium, wo er, wie Platon bemerkt, thöricht meint,

*) Die Erklärung Platon's leidet ausserordentlich durch das Vorurtheil, das am Krassesten und Abschreckendsten bei Ast (Platon's Leben und Schriften S. 10 ff.) hervortritt, als wenn Platon nur zeitlose ideale Kunstwerke hätte schaffen wollen, während doch gerade die Polemik gegen seine Zeitgenossen das erste Motiv ihrer Abfassung war. Darum ist von dieser Seite aus noch ein fast unerschöpflicher Stoff zur Nachforschung übrig geblieben, der zugleich für die Chronologie der Platonischen Dialoge am fruchtbarsten zu werden verspricht. Wenn z. B. Fouillée in seinem durch Geist und Verständniss Platon's ausgezeichneten Werke (La philosophie de Platon I. p. 414) bei Gelegenheit von Leges IX. 861 sagt: „Certains esprits subtils accordaient ce principe“, so bringt er zwar den Sinn der Stelle in's Reine; unsere Erkenntniss wird aber auf das Erfreulichste erweitert, wenn wir statt der certains den bestimmten Namen Aristoteles auf die Wagschale werfen, wie ich dies in meinen „Literar. Fehden“ versuchte.

Einiges stehe fest, Anderes sei fliessend. Denn er meint mit Sokratischer Ehrlichkeit, noch, es sei nicht dasselbe, Gutes zu thun und Schlechtes zu thun, gut, die Götter zu ehren, und schlecht, die Götter zu ehren; oder Schwarz sei Weiss. Allein überwiegend ist dennoch bei ihm schon das Fliessen; denn das Gute und Schöne und Alles sei doch nur relativ, was dem Landmann gut, dem Kaufmann schlimm, den Skythen schön, sei den Hellenen abscheulich, Elternfrass bei den Massageten ein schönes Grab, bei Hellenen Grund der Verbannung oder der Todesstrafe. Wenn man, sagt er, alles Hässliche auf einen Haufen legte und Jedermann erlaubte, was schön daran sei, wegzutragen, so würde von den verschiedenen Menschen alles Hässliche schön gefunden und der ganze Haufen vollständig weggeholt werden.*) Gleichwohl kann der Schusterverstand mit diesen Widersprüchen noch nicht fertig werden. Wir müssen deshalb annehmen, dass die uns verloren gegangenen späteren Dialoge einen Fortschritt in derselben Richtung genommen haben. Ich vermuthe also, dass die bei Diogenes erwähnten übrigen Schriften Simon's dem Platon die Veranlassung gaben, ihn als solchen klug gewordenen Fluss-Weisen zu bezeichnen.

Wie Platon, erwähnt auch Aristoteles des Simon nicht; aber es steht uns frei, bei seinen Worten *οἱ Ἀντισθένειοι καὶ οἱ οὕτως ἀπαίδευτοι* (Metaph. p. 1043 b. 23) mit an den Simon und etwa an seine Disputation *περὶ λόγου* zu denken.

Der dorische Dialekt.

Dieser Dialekt ist offenbar der Grund, weshalb Stephanus unsere anonymen Dialoge unter die Pythagoreischen Fragmente stellte, während sie doch ihrem ganzen Inhalte nach auch nicht eine Spur von Pythagoreismus zeigten. Blass will sie, indem er feinsinnig gleich ihren Sokratischen Charakter erkannte, dem Simmias zueignen, der des Philolaos Dialekt gebraucht habe

*) Diesen witzigen Einfall verdankt der Verfasser, wie er selbst sagt, nicht seinem eigenen Kopfe. Sein *ἀντίος λόγος* erinnert an die Sokratische Art, Ideelles dinglich zu setzen, z. B. wenn sie Ochsen zusammengebracht hätten, könnten sie nicht Schafe wegholen; wenn Gold, nicht Blei u. s. w.

statt des unausgebildeten Thebanischen und des fernstehenden Attischen. Bergk will sie für die Cyprier von einem gewissen Miltas statt in dem unausgebildeten Aeolischen in dem verwandten Dorischen Dialekte geschrieben sein lassen. Kurz, dieser Dialekt ist das Räthsel. Denn Simon von Athen wird doch wohl auch Attisch geschrieben haben.

Unsere Aufgabe kann nun blos sein, zu rathen und die wahrscheinlichste Begründung zu finden; denn der Inhalt der Schrift liegt dem Charakter der Dorischen Geistesarbeit fern und weist auf einen Atheniensischen Verfasser hin. Es gilt also, einen Beziehungspunkt zu finden, der die dorische Abfassung erklärt. Nun wird jede Schrift für Leser abgefasst; also muss der Beziehungspunkt in dem Dialekt der Leser liegen. So finden wir z. B. Auszüge, welche spätere Profan- und Kirchenschriftsteller aus Dorischen Werken machten, im attischen Dialekt für ihre Leser wiedergegeben; umgekehrt attische Werke dorisch excerpirt.*)

Auf welche dorische Leser konnte nun ein Athener des Platonischen Zeitalters rechnen wollen? Das ist nicht so schwer herauszufinden, denn im Anfang des Jahres 393 erhielt der Tyrann von Syrakus, der ältere Dionysios, als Dichter und Kunstmäcen durch einen Rathsbeschluss der Stadt eine öffentliche Anerkennung**), und wir haben zu fragen, welche literarischen Beziehungen zwischen Syrakus und Athen stattfanden. Nun erinnern wir uns gleich an Platon's Aufenthalt in Syrakus und an die schöne Arbeit Dittenberger's, der eine Reihe von Partikeln „aus der Conversationssprache der sicilischen Dorier" in seinen Dialogen hervorhob.***) Ausserdem wissen wir, dass der Sokratiker Aeschines seine Dialoge dem Dionysios überreichen wollte und die Vermittelung Platon's in Anspruch nahm, der mit ihm aber nichts zu thun haben mochte, während Aristipp sich seiner annahm, und wissen auch, dass Aeschines

*) Vergl. hierüber auch Boeckh Encyclop. S. 223: „Nicht immer lässt sich eine Schrift ohne Weiteres für unecht erklären, wenn die Sprache dem Zeitalter oder der Nationalität des vorausgesetzten Verfassers unangemessen ist; denn die Sprache kann durch Ueberarbeitung verändert sein" u. s. w.

**) E. Curtius III. 531.

***) Hermes 16. S. 335.

dafür Geschenke erhielt.*) Ebenso hat Aristipp sein Buch über Libyen an Dionysios übersandt, und dasselbe werden wohl viele Athener gethan haben, da ja auch unsere Berliner Gelehrten nicht verschmähten, in ähnlicher Weise dem Tyrannen des Plebisscits in Paris den Hof zu machen. Es ist daher gar nicht unwahrscheinlich, dass auch Simon seine Dialoge nach Syrakus geschickt hat.

---

*) Diog. Laert. II. 61. Bekanntlich sind alle diese Anekdoten, wie das ihrem Charakter auch durchaus angemessen ist, ohne genauere Zeitbestimmung, so dass wir nicht mit Sicherheit behaupten können, ob jedesmal der ältere oder der jüngere Dionysios gemeint sei. Ich will diese Frage deshalb hier auch nicht zu lösen suchen, sondern bemerke nur, dass Zeller (Ph. d. Gr. 3. Aufl. S. 291) ebenfalls den Schol. z. Lucian Men. 13 und den Hegesandros bei Athen. XII. 544 C anführt, um den Aufenthalt Aristipp's am Hofe des älteren Dionysios zu beglaubigen. Wenn Zeller sich aber allen diesen Anekdoten gegenüber doch skeptisch verhält und die Möglichkeit einräumt, es könnten die Erzählungen über das Zusammentreffen Platon's und Aristipp's bei Dionysios auch erdichtet sein, um den Contrast zwischen beiden Philosophen zu schildern: so möchte ich wissen, wo ein solcher Contrast anders wahrzunehmen gewesen wäre, als am Hofe zu Syrakus, und möchte fragen, ob jemals ein Anekdotenstrom entsprungen sei ohne alle persönliche Begegnungen bedeutender Männer. Ich wundere mich ferner, dass Zeller in den verächtlichen Ton einstimmt, mit dem man von der „Anekdotenkrämerei" zu sprechen beliebt. Die allgemeine Darstellung der geschichtlichen Ereignisse und die abstrakt gehaltenen Charakteristiken der Politiker und Kriegshelden sind zwar von nicht zu unterschätzendem Werthe; aber sie wären doch ganz leblos ohne die Anekdote, welche, wie ein Blitz, durch eine plötzliche Beleuchtung die Züge der Persönlichkeiten in dem abstracten Dunkel der Geschichte sichtbar macht und dadurch oft mehr zum Verständniss der Ereignisse beiträgt, als das Studium der Actenstücke eines Staatsvertrages. Denn die Geschichte ist schliesslich das Werk der Persönlichkeiten, und die Persönlichkeit ist der Sitz des Lebens in der Welt und das Werthvollste und Interessanteste in der Welt. Man lasse, um sich dies klar zu machen, einmal alle Anekdoten aus den vier Evangelien weg und sehe dann zu, was man übrig behält. Darum bewundere ich die geniale Kunst unseres grössten Historikers Ranke, der es selbst in seiner allgemeinen, philosophisch gehaltenen Weltgeschichte nicht verschmäht, Anekdoten am passenden Platze einzuwirken, um die Charaktere zu lebendiger Anschauung zu bringen. — Was unsere Frage hier betrifft, so stimme ich Zeller darin zu, dass Aristipp meistens in einer Rolle aufgeführt wird, welche sich für ein früheres Lebensalter besser schickt, als für die sechszig Jahre, die er beim Regierungsantritt des jüngeren Dionysios zählte; gleichwohl kennt man auch bedeutende Menschen von solchem Alter, die zu ähnlichen Anekdoten Veranlassung gaben.

Die Wahrscheinlichkeit würde noch grösser werden, wenn bestimmte Beziehungen Simon's zu Dionysios überliefert wären. Wir müssen suchen. Da treffen wir nun gleich auf die oben (S. 108) erwähnte Aufforderung des Dionysios, Simon möge zu ihm kommen und auf seine Kosten leben.*) Eine Nachricht, die noch dadurch glaubwürdiger wird, dass in den Briefen zwischen Aristipp und Simon der böse Bonvivant diese Aufforderung seinerseits wiederholt, da ja das Leder in Syrakus billig sei und Simon dort Vorträge halten könne. Denn wenn man auch diese Briefe alle für unecht zu halten pflegt, so wurden die darin vorausgesetzten Lebensverhältnisse doch aus der Tradition geschöpft.

Wir können nun unserem Ziele noch einen Schritt näher kommen. Um nämlich den dorischen Dialekt unserer διαλέξεις zu erklären, müssten wir wenigstens einen analogen Fall vor Augen haben. Soll die Wahrscheinlichkeit der Sache aber wirklich gross sein, so darf es auch nicht an solchen Daten fehlen. In der That finden wir nun gleich die überraschende Mittheilung, Aristipp habe seine 25 Dialoge theils attisch, theils dorisch geschrieben.**) Dorisch doch wohl am Wahrscheinlichsten für den glänzenden Hof der beiden Dionysios, die den fremden Dichtern und Gelehrten eine üppige Tafel und reiche Geschenke darboten und bei denen Aristippos, wie es scheint, den grössten Theil seines späteren Lebens zubrachte. Die erforderliche Analogie zur Beantwortung unserer Frage ist also gegeben.

Vielleicht aber können wir noch einen letzten Schritt thun; doch es genügt auch das Frühere schon, um die dorische Abfassung der Schusterdialoge durch Simon selbst oder im Auftrage seines Buchhändlers zum Vertrieb in Grossgriechenland durch ein einleuchtendes Motiv zu erklären. Den letzten Schritt aber zögere ich zu thun, weil die Echtheit des Briefes des Aristipp

---

*) Da es mir zweifellos erscheint, dass hier eine ungeschickte Hand den Namen Dionysios in den von Perikles umgewandelt hat, so habe ich meine oben S. 108 gemachte Vermuthung als Emendation in den Text aufgenommen. Denn weshalb sollen alle diese Nachrichten auf Erfindungen unwissender Sophisten beruhen! „Eigennamen und Zahlen, sagt Boeckh (Encyclop. S. 207), sind der Entstellung in besonders hohem Grade ausgesetzt."

**) Diog. Laert. II. 83.

an Simon*) ja durchaus zweifelhaft ist. Da dieser Brief aber wenigstens gut erfunden ist, so dürfen wir doch die sich daraus ergebenden Indicien nicht ohne Weiteres vernachlässigen. Man brauche, was man hat, und entziehe sich nicht das Material zur Reconstruction der literarischen Verhältnisse aus hyperkritischen Bedenken. Genug, der Brief an Simon ist seltsamer Weise dorisch geschrieben und bezieht sich auf die Schriftstellerei des Simon, der sich über die Verspottung seiner Leistungen von Seiten Aristipp's beklagt hätte. Wäre der Brief echt, so würden wir den Gebrauch des dorischen Dialekts in einem Briefe an einen Athener, mit dem der Briefsteller bisher offenbar attisch gesprochen hatte, für eine satirische Allusion halten müssen und darin ein gutes Indicium besitzen; denn der Brief ist von Syrakus nach Athen geschrieben und setzt voraus, dass die dorisch verfassten Dialoge des eitlen Schusters in Syrakus gelesen und verspottet sind. Dass der im Brief erwähnte Prodikus, der sich nach Phaidon's höhnischer Bemerkung als von Simon widerlegt bekannt haben soll, in unseren Dialogen nicht vorkommt, verschlägt nichts; denn dies und die Erwähnung des Besuches der Werkstatt von Seiten des Sokrates, Alkibiades, Phaidros u. A. bezieht sich auf die frühere Zeit und soll komisch wirken, wenn man das klägliche Machwerk Simon's daneben hält. Durch seine lächerlich klugen Etymologien aber und seine Bemerkungen über die Veränderung des Sinnes bei Umstellung der Accente und Buchstaben, wodurch aus *ὄνος νόος* wird und aus *Γλαῦκος γλαυκός* u. s. w., glaubte Simon ja auch vielleicht den Prodikus überboten zu haben, und vielleicht bezog sich eine der uns verlorenen Disputationen unmittelbar auf Prodikus, wenn nicht Phaidon's Witz besagen soll, dass Prodikus mit seinem für das Gute sich entschliessenden Herakles die von Simon vorgebrachten Gründe für die Einerleiheit von Gut und Uebel, Schön und Hässlich widerlegt sei. Genug, wie viel oder wie wenig Werth man auch dieser ganzen Briefliteratur des Alterthums beilegen will, etwas Kenntniss der persönlichen Verhältnisse musste ihrer Abfassung doch zu Grunde liegen, und so haben wir hier das Meiste, was für die Lösung unserer Aufgabe daraus entnommen werden kann, hervorgehoben. Nirgends zeigte

*) Mullach Fragm. II. 415.

sich ein Widerspruch gegen unsere Hypothese; dagegen schien Vieles merkwürdig damit übereinzustimmen. So nehme ich einstweilen an, dass wir uns mit gutem Humor an den wiedererkannten *σκυτικοὶ διάλογοι* erfreuen können und dass uns also durch eine glückliche Fügung auch die Schriften des geringsten Sokratikers erhalten sind, um durch den unermesslichen Abstand die Werke des grössten, des göttlichen Platon, desto bewunderungswürdiger erscheinen zu lassen.

Fünftes Capitel.

Platon's Unsterblichkeitslehre.

Stand der Frage.

In meine Studien zur Geschichte der Begriffe vom Jahre 1874 nahm ich eine Abhandlung über Platon's Lehre von der Unsterblichkeit auf, die ich schon früh, nämlich 1853, geschrieben hatte. Ich genoss damals das Glück, mit Trendelenburg freundschaftlich zu verkehren, befand mich aber schon beim Anhören seiner Vorlesungen in Widerspruch mit seiner Auslegung Platon's. Um meine eigene Auffassung vor mir selber zu rechtfertigen und die nöthigen Prämissen bei jeder etwaigen Discussion in der Hand zu haben, schrieb ich meine Gründe nieder. Da ich später sah, dass die Lehrbücher der Geschichte der Philosophie die mir als selbstverständlich erschienene Auffassung der Unsterblichkeitslehre bei Platon nicht theilten, ja ihrer eigentlichen Wurzel nach nicht einmal kannten, meine eigene Ueberzeugung aber im Laufe von zwanzig Jahren unverändert geblieben war, modelte ich nur Weniges an der äusseren Form und gab diese Frucht der ersten Liebe an's Licht.

Von den Gelehrten, die an der darauf folgenden Discussion der Frage in kürzeren oder ausführlicheren Meinungsäusserungen Theil nahmen, nenne ich Zeller, Siebeck, Erdmann in Halle, Krohn, Heinze, Bergmann, von Engelhardt, Spielmann, Bertram, Tannery, Chiappelli, Tocco, Véra, Bonghi, Spaventa, Benn. Spielmann, Director des Gymnasiums in Brixen, der den Platonforschern durch seine sorgfältige Untersuchung und Erklärung des Charmides-Dialoges bekannt geworden war, trat in seiner Schrift „Platon's Pantheismus“ *), soviel ich weiss, als der

*) Zuerst erschienen in dem Schulprogramm des Gymnasiums in Brixen 1877, nachher separat bei Köhler, Leipzig 1878. Kunde von dieser Schrift erhielt ich leider erst durch den Jahresbericht über Platon von Schanz.

erste für meine ganze Darstellung Platon's und seiner Unsterblichkeitslehre auf, indem er den Gegensatz meiner Auffassung gegen die früher herrschende mit grosser Schärfe, Klarheit und Entschiedenheit beleuchtete. Vorher freilich hatte schon Lotze in den Göttinger gelehrten Anzeigen*) den Charakter meiner ganzen Unternehmung beachtet, mir seine volle Zustimmung geschenkt und in seiner gemüthvollen und geistreichen Art zugeredet, mich ja nicht durch den „angesammelten Trägheitswiderstand“ der herrschenden Strömung stören und abschrecken zu lassen. Solche Zurufe selbständiger und grosser Naturen, die sich von dem Gepräge der Zeitmeinung nicht abstempeln lassen, sind immer sehr erfreulich, wenn man eine neue Bahn einschlägt und zuerst allein seinen Weg suchen muss. Darum heisse ich auch den sympathischen Zuruf von Kleist's**) willkommen. Doch mehren sich jetzt sichtlich schon die Forscher, die durch eigene Arbeiten auf diesen Gebieten zu dem von mir betretenen Weg von selbst hingetrieben werden, und zwar sowohl in Deutschland, als in Frankreich, Italien und England. In der Akademie der Wissenschaften zu Neapel hatte Bonghi durch seinen Gegensatz gegen meine Darstellung eine Arbeit von Spaventa und Véra hervorgerufen. A. Véra traf in seiner Schrift***) vom Hegel'schen Standpunkt aus mit mir

---

*) G. g. Anz. St. 15. 1876, 12. April.

**) Philosophische Monatshefte (Ascherson und Schuarschmidt) XX. 1. S. 48.

***) Platone e l'immortalitá dell' anima. Napoli (Detken e Rocholi) 1881. Die Uebereinstimmung mit Véra beschränkt sich aber natürlich nur auf die Auffassung der Lehre Platon's; denn in der Beurtheilung des Platonismus gehen wir gleich auseinander, da Véra als Hegelianer die Wahrheit in dem genialen Gedankensystem Platon's anerkennen muss, während ich von dem Standpunkt meiner Metaphysik aus dem Platonismus nur eine untergeordnete Erkenntnissstufe zuerkennen kann. Platon leugnete und ich lehre individuelle und persönliche Unsterblichkeit; Platon glaubte an die Existenz der mit dem Nichtsein verquickten sogenannten Dinge der erscheinenden Welt, und ich halte diese Welt nur für ein projicirtes Spiegelbild unserer Vorstellungen und entlehne den Begriff des Seins und Nichtseins nicht von diesen Erscheinungen und nicht von den immer identischen Ideen. Die Einwendungen Zeller's gegen diese Schrift Véra's haben wohl darin einigen Grund, dass bei Véra die exacte philologische Interpretation etwas vernachlässigt ist; das will aber nicht viel sagen gegen das speculative Verständniss, welches bei einem Philosophen, der nicht historische Einzelheiten erzählt, immer die Hauptsache bleibt.

zusammen. In Frankreich hatte Tannery als Mathematiker Untersuchungen über die Entwickelung der alten griechischen Mathematik und Astronomie vorbereitet und war von selbst zur Uebereinstimmung mit meiner Auffassung von Thales, Anaximandros, Anaximenes und Herakleitos*) gekommen, über die er dann seine weiteren interessanten Forschungen in der Revue philosophique veröffentlichte. In derselben Weise trat er auch in den Studien über die Platonische Erziehung für meine Auffassung Platon's und seiner Unsterblichkeitslehre ein.**) In Florenz war Chiappelli (jetzt Professor in Pisa) in seinem Werke (Della interpretazione panteistica di Platone 1881) meiner ganzen Methode und ihren Resultaten in der Auslegung Platon's (mit Benutzung der ganzen Litteratur über Platon) kritisch nachgegangen und zu einem vermittelnden Standpunkt gelangt, indem er einerseits die Consequenz meiner Auffassung anerkannte und manchen Gesichtspunkt der Methode brauchbar fand, um neue und weitere Einsicht und Uebersicht in und über die Entwickelung des Platonismus zu gewinnen, andererseits doch aber der bisher herrschenden Auffassung in der Art gerecht werden zu müssen glaubte, dass er in den Werken Platon's die Consequenz vermisste, Unklarheiten, Widersprüche und Zweifel für den historischen Charakter Platon's forderte und deshalb Mythisches und Speculatives in der bisher üblichen Weise verquicken wollte, ohne zu leugnen, dass die Consequenz Platon zu dem von mir beschriebenen Systeme hätte führen müssen.***)

Denn wenn auch der Text der Platonischen Dialoge mit vielen Lücken überliefert wäre, so würde der Sinn seiner Philosophie sich doch sicher dechiffriren lassen; und insofern steht Véra's speculative Auffassung hoch über der Zeller'schen. Darum könnte Véra ruhig Einzelnes preisgeben und behielte doch im Ganzen Recht.

*) Revue philosophique, Août 1881 p. 167, Décembre 1881 p. 625. Seine speciell mathematischen Arbeiten sind in dem Bulletin des Sciences Mathématiques et Astronomiques veröffentlicht.

**) Tannery ist meines Wissens der Erste, der meine Zurückführung der Herakleitischen Dogmen auf die ägyptische Tradition untersucht und anerkannt hat (Revue philos. p. Ribot, Septembre 1883 p. 297). Hardy (Begriff der Physis in der griech. Phil. I S. 39, 1884) geht auf die Frage nicht ein, scheint aber nichts dagegen zu haben, wie er auch meine chronol. Bestimmung des Buches de diaeta annimmt (p. 49).

***) In ähnlicher Weise stellen sich auch Andere zu der Frage. So führe ich z. B. M. von Engelhardt (das Christenthum Justins des

Der Stand der Frage ist für mich also jetzt der, dass die durch ihre Vergangenheit nicht gebundenen Platonforscher im Allgemeinen geneigt sind, die Auffassung Platon's von den neuen Gesichtspunkten aus zu versuchen und sich in das dadurch entstehende neue Bild des Mannes und seiner Lehre hineinzudenken, dass es aber geboten erscheint, die noch hemmenden Bedenken und Reminiscenzen zu zerstreuen. Deshalb will ich versuchen, die mir als die wichtigsten erschienenen Einwendungen in's Licht zu setzen und dadurch den Weg frei zu machen.

§ 1. Vorgänger: Hegel.

Da Zeller in seiner Erwiderung gemeint hatte, dass ich „zuerst unter Allen, die sich bis jetzt mit Platon beschäftigt haben, darzuthun versucht hätte, Platon habe keine individuelle Unsterblichkeit angenommen", wies ich in meiner „Platonischen Frage" (Perthes, Gotha 1876) auf Schleiermacher als einen Vorgänger hin und betonte S. VIII, dass man „die Vorgänger aufsuchen und finden würde, da jede philosophische Auffassung der Platonischen Grundbegriffe unvermeidlich zu diesem Resultate führe". In der That erinnerten dann auch Siebeck, Chiappelli und Bonghi an Hegel. Obgleich man Hegel kaum anführen darf, wenn es sich um den historisch treuen Ausdruck eines philosophischen Lehrsatzes handelt, weil er das Fremde nur in den Formen seines Systems wiederzugeben versteht und dadurch unvermeidlich den Eindruck hervorbringt,

---

Märtyrers S. 478) an, der sich über meinen Streit mit Zeller so äussert: „Im Uebrigen mag es dahin gestellt bleiben, ob Platon in Wirklichkeit die Unsterblichkeit lehre und lehren könne. Nach seinen Grundgedanken kann er sie nicht lehren; aber es fragt sich eben, ob er überall die Grundgedanken seines Systems festgehalten hat." Vergl. auch S. 458. — Aber auch Erdmann, der an die Tiefen der Hegel'schen speculativen Auffassung gewöhnt ist, lässt doch in der dritten Auflage seines Grundrisses der Gesch. d. Phil. I. S. 93 die Frage noch unentschieden, da er die Stellung des Individuellen im System nicht genauer untersucht. Er fasst zwar „unsere Seele als Theil der Weltseele" und müsste deshalb wie Véra eine individuelle Fortdauer leugnen; aber „der prachtvolle Mythus" mit seinem möglichen Ursprung aus „Agyptischem, Phönicischem oder gar Indischem" steht im Wege, um sich definitiv zu entscheiden, und die genaue Untersuchung über die Stellung des Mythus zur Dialektik im Platonischen System hat Erdmann nicht unternommen.

als wenn der von ihm dargestellte Autor wohl eigentlich etwas ganz Anderes gedacht und gesagt habe: so ist doch anzuerkennen, dass Hegel hier das Richtige gesehen hat*), vorzüglich, weil er selbst ebenso wie Schelling zu seiner eigenen Weltauffassung grade erst durch Platon und Aristoteles gekommen ist und den Werth dieser grossen Philosophen durch die schaale Verständigkeit der Kantischen Antinomien und den armseligen Empirismus der Dialektik der reinen Vernunft einsehen konnte.

Allein trotzdem findet sich bei Hegel in der Auffassung Platon's der Widerspruch, dass er, so lange er bei Platon verweilt, ihn richtig deutet, sobald er aber zu Aristoteles übergeht, durch die Aristotelische Kritik an Platon wieder irre wird und das wahre Verhältniss des speculativen Philosophen zu dem blos systematisirenden und von eigener speculativen Kraft nicht getragenen Schüler missversteht. Er sagt (Gesch. d. Phil. II, S. 319—14 Bd.): „Das Platonische ist im Allgemeinen das Objective, aber das Princip der Lebendigkeit, das Princip der Subjectivität, fehlt darin; und dies Princip der Lebendigkeit, der Subjectivität, nicht in dem Sinne einer zufälligen, nur besonderen Subjectivität, sondern der reinen Subjectivität, ist Aristoteles eigenthümlich."

Wenn dies wahr wäre, so wäre die früher von Hegel gewonnene Auffassung der Platonischen Unsterblichkeit wieder falsch, da sie auf dem Princip der reinen Subjectivität, welches der Idee als Leben zukommt, beruht; denn die zufällige oder besondere Subjectivität spielt ja bei Platon, wie Hegel mit Recht gesehen hat, keine Rolle. Ich betrachte daher freilich auch Hegel als einen Vorgänger in der richtigen Auffassung Platon's, nur muss man sich durch die Widersprüche, zu welchen Hegel durch seine Construction der Geschichte der Philosophie kam, nicht stören lassen; denn Chiappelli, der sonst über das Verhältniss meiner Auffassung zu der Hegel'schen gerecht urtheilt, scheint doch (l. l. p. 19) nicht zu bedenken, dass Hegel, um den Fortschritt des dialektischen Processes von Platon zu Aristoteles zu

---

*) Hegel gewann seine richtige Auffassung entweder gleich durch eigenes Studium, oder durch die Urtheile Schelling's, der z. B. „Philosophie und Religion" Tübingen 1804, S. 23 und S. 69 die Platonische Unsterblichkeitslehre philosophisch versteht. Er citirt dabei gerade Phaidon p. 153.

construiren, die Platonische Idee wieder als Ding bestimmen musste, das erst bei Aristoteles in der ἐνέργεια zu subjectiv-objectiver Lebendigkeit gelangte.

§ 2. Panätius.

In meinen „Literarischen Fehden“ S. 126 zeigte ich auch als einen Vorgänger im Alterthum den Panätius auf, der von der Unmöglichkeit, Platon die Lehre einer persönlichen Unsterblichkeit zuzuschreiben, so durchdrungen war, dass er deswegen sogar den Dialog Phaidon für unecht erklären wollte.

Es ist nicht uninteressant, diese Thatsache etwas genauer zu betrachten; denn es zeigt sich, dass Diejenigen, welche bei Platon das philosophische und mythische Element der Lehre nicht scheiden wollen, wie z. B. Grote, Zeller und Chiappelli, auch bei einer so einfachen Nachricht in Verlegenheit gerathen. Zeller leugnet rundweg die Zuverlässigkeit dieser Nachricht; denn weil er selbst nicht zweifle an der Lehre einer persönlichen Unsterblichkeit bei Platon, so könne auch Panaetius nicht daran gezweifelt und also den Phaidon nicht für unecht erklärt haben. Grote und Chiappelli suchen nach anderen Gründen der Unechterklärung als dem einzigen überlieferten; denn es scheint ihnen unbegreiflich, wie man um dieser Unsterblichkeitslehre willen, die doch überall bei Platon hervortrete, den Phaidon aufgeben wolle. Beide sehen zwar sofort, dass der Ausdruck bei Asklepios: *Παναίτιός τις* nicht aus Unbekanntschaft mit diesem Gelehrten, sondern per contemptum geschrieben sei, Chiappelli möchte aber gern bei Panaetius irgend ein philologisches Motiv herausfinden oder seine skeptische und negative Neigung in der Kritik beschuldigen*), statt einfach die Ueberlieferung zu verstehen, dass er wegen der Unsterblichkeitslehre den Phaidon verwarf. Ist das aber eine Erklärung, wenn man statt eines vernünftigen Grundes eine Laune oder die subjective Willkür als Motiv annimmt?**) Wer weiss denn nicht, dass die sogenannte Willkür auch ihre Ursachen hat, die man bei dergleichen literarischen Urtheilen sonst immer leicht herausfindet! So z. B. ist die Willkür, womit Zeller die Authenticität der

*) Chiappelli, Panezio di Rodi e il suo giudizio sulla autenticità del Fedone, Roma 1882.

**) L. l. in gran parte personali.

Nachricht, Chiappelli das authentische Motiv der Notheuse beseitigen wollte, leicht auf ihre Ursachen zurückzuführen; beiden Gelehrten ist für ihre, Mythus und Speculation principiell vermischende Erklärung Platon's die Thatsache unbequem, dass schon im Alterthum ein begeisterter Freund der Platonischen Philosophie die Unsterblichkeitslehre als ein unechtes Element des Platonismus erkannt hat. Wie Zeller, so sagt auch Chiappelli: „Ein so grosser Bewunderer Platon's musste wissen, dass die Unsterblichkeitslehre nicht minder bestimmt im Staat, im Timäus, Phaidrus, Gorgias, Menon, Theätet und in den Gesetzen ausgedrückt war.“ Leider kann ich das nicht auch wissen, da mir der Unterschied zwischen Lehre und Mythus im Wege steht, denn die Unsterblichkeitslehre kann dort nur Denjenigen ausgesprochen zu sein scheinen, welche den Versuch nicht wagen, die Platonischen Principien systematisch durchzuführen, sondern sich mit Aneinanderreihung zusammenhangsloser Dogmen begnügen*), als wenn Platon kein Dialektiker wäre, sondern blos Anthologien schöner Meinungen, wie Isokrates im Nicocles, darböte. Panaetius aber war ebensowenig wie Platon ein blosser Rhetor, sondern ein Professor der Philosophie und mit seinem ganzen Herzen Platoniker und musste also schon für die Zwecke des Lehrstuhls das Bedürfniss fühlen, sich systematisch in Platon hineinzudenken, weil er keine höhere und bessere Weltansicht als die Platonische kannte.

Wenn Cicero die einzige Quelle wäre, hätte Panätius den Phaidon für echt gehalten.

Freilich, wenn wir blos den Bericht des Cicero hätten, so würde ich mit Chiappelli und Zeller stimmen! Cicero nämlich sagt: (Tuscul. I. 79) Credamus igitur Panaetio, a Platone suo dissentienti? Quem enim omnibus locis divinum, quem sapientissimum, quem sanctissimum, quem Homerum philosophorum appellat, hujus hanc unam sententiam de immortalitate animorum non probat. Hiernach muss sich Panätius im Streit mit Platon befunden haben und zwar über die Unsterblichkeitslehre. Also kann er aus diesem Grunde den Phaidon nicht verworfen

*) Bonghi (Proemio al Fedone p. 160) fordert dies sogar als die einzig richtige Hermeneutik für Platon. Chiappelli verfährt aber in seinem Werke Della interpretazione panteistica di Platone wissenschaftlicher als hier, indem er dort den Widerspruch dieser angeblichen Lehre mit den Platonischen Principien einräumt.

haben. So schliesst Zeller und Chiappelli. Halt! folgt dies wirklich? folgt nicht vielmehr, dass er aus diesem Grunde ganz besonders gegen Platon's Phaidon aufgetreten sein müsse und, wenn er Platon wegen dieser Lehre bekämpft, darum die Echtheit des Phaidon um so bestimmter angenommen hat? Ich glaube, die Logik zwingt uns, ohne Bedenken einzugestehen, dass Panätius, wenn er Platon's Unsterblichkeitslehre angegriffen hat, den Phaidon für echt erklärte; denn weshalb sollte er auf Spuren dieser Lehre in den anderen Dialogen fahnden, wenn er hier bei dem sonst verehrten Meister das Nest seines Irrthums ausnehmen konnte. Entweder also hat Zeller gegen Hirzel und Chiappelli Recht, und Panaetius hat niemals den echt Platonischen Ursprung des Phaidon bestritten, oder Cicero muss anders interpretirt werden.

Zur Interpretation des Cicero ist eine Prämisse zu ergänzen.

Lässt sich denn aber Cicero noch anders verstehen? Ist sein Ausdruck auch nur im Mindesten zweideutig? Ich glaube, es gehört nicht viel Witz dazu, um einzusehen, dass Cicero ebenso wie Zeller, Chiappelli und Bonghi und Alle, die nicht als Philosophen ein systematisches Verständniss Platon's suchen, dem Platon die Unsterblichkeitslehre bona fide und mit zweifelloser Gewissheit zugeschrieben hat. Platon ist für Cicero, wie für die Kirchenväter und für Alle, sozusagen, mit Ausnahme der strengeren Philosophen, nicht blos ein Anhänger der Unsterblichkeitslehre, sondern schlechtweg der Unsterblichkeitslehrer. Wer gegen diese Lehre spricht, spricht gegen Platon; wer sonst sich Platon hingiebt, aber nur nicht an Unsterblichkeit glaubt, wie Panätius, der weicht in diesem einen Punkt von seinem Meister ab (a Platone suo dissentienti — hujus hanc unam sententiam non probat). Wie aber, wenn Panaetius behauptete, Platon habe gar keine persönliche Unsterblichkeit gelehrt, und der Phaidon sei aus diesem Grunde unecht? Hilft nichts! er streitet darum gerade gegen Platon, den Unsterblichkeitslehrer. Wenn Zwingli noch so guter Christ sein will und auf's Evangelium schwört, aber die Abendmahlslehre nicht wie Luther auslegt: hilft nichts! er hat den Teufel im Leibe, der gegen das Evangelium rebellirt.

Zu dieser einfachen Auslegung des Cicero können wir allerdings nur kommen, weil wir durch Asklepios und Syrianos wissen, dass wegen der Unsterblichkeitslehre Panätius

den **Phaidon** für unecht erklärt hat, was so viel heisst, als dem Platon diese Lehre absprechen. Ohne dieses Quellenzeugniss würden wir nach Cicero glauben, Panätius habe gegen Platon gestritten, also den Phaidon vor allen Dialogen angegriffen und natürlich für echt gehalten.

Bericht des Asklepios über Panätius.

Asklepios giebt uns aber den genauesten Aufschluss, indem er sagt, Panätius, der die Seele für sterblich hielt, habe auch den Platon mit herabziehen wollen; dementsprechend habe er den Phaidon, wo die vernünftige Seele in deutlichen Worten für unsterblich erklärt wird, als unplatonisch verworfen.*) Panätius wollte also den Platon zu seinem Complicen machen und seine niederträchtige Lehre durch eine so grosse Autorität decken. Folglich hat Panätius in seinem Sinne nicht gegen Platon's Unsterblichkeitslehre gestritten, da er diese ja bei dem echten Platon nicht zu finden glaubte; Diejenigen aber, welche, wie Cicero, diese grosse Lehre und schöne Hoffnung unter keiner Bedingung von Platon abtrennen können, werden freilich behaupten dürfen, er sei in diesem Punkte im Streite mit seinem Lehrer gewesen.

So sind denn auch die Gründe des Panätius gegen die Unsterblichkeit, welche Cicero anführt, nicht gegen Platon gekehrt, sondern von ihm entlehnt. 1. Denn dass das Entstandene vergänglich sei, ist ja allgemeine Lehre des Platonischen Idealismus. 2. Die Abhängigkeit der Kinder von ihren Eltern, nicht blos ihrem Leibe, sondern auch ihrer geistigen Beschaffenheit nach, ist ja der Grundsatz, worauf bei Platon die ganze Ehegesetzgebung im Staate beruht und wodurch von ihm die sociale Verantwortlichkeit bei den Sünden der Einzelnen begründet wird. 3. Dass endlich der Schmerz zur Seele gehört und die Seele mit dem Körper leidet, ist ganz Platonisch; denn es bestimmen nach Platon auch das Klima und sogar die Winde, die Constitution und Begabung der Menschen nicht nur bei der Erzeugung und während der Schwangerschaft, sondern auch nachher, je nach der geographischen Lage des Wohnorts; die

*) Schol. in Aristot. 576 a 39 Brandis: *Παναίτιος γάρ τις ἐτόλμησε νοθεῦσαι τὸν διάλογον· ἐπειδὴ γὰρ ἔλεγεν εἶναι θνητὴν τὴν ψυχήν, ἐβούλετο συγκατασπᾶσαι καὶ τὸν Πλάτωνα. ἐπεὶ οὖν ἐν τῷ Φαίδωνι σαφῶς ἀπαθανατίζει τὴν λογικὴν ψυχήν, τούτου χάριν ἐνόθευσε τὸν διάλογον.*

Seele kommt auch durch allerlei körperliche Einflüsse zu Vergesslichkeit, Trägheit, Schlaf, Wahnsinn und dergleichen, und alles Leben der Seele und des vernünftigen Geistes ist nach dem „Symposion“ einem beständigen Fliessen und Verschwinden preisgegeben, wenn das Erworbene nicht durch beständige Arbeit und wiederholtes Nachdenken wiedergewonnen und als immer Neues festgehalten wird. Panätius entlehnte daher alle seine Gründe gegen die Unsterblichkeit dem Platon und konnte ihn mit bestem Rechte zu seinem Complicen machen.

Wenn wir aber seine Notheusis des Phaidon und die sonst von ihm bekannte Verwerfung der populären Theologie bedenken, so müssen wir auf einen nüchternen und pedantischen Verstandesmenschen schliessen, der, ohne bewegliche Phantasie und ohne künstlerische Fülle der geistigen Conceptionen, blos nach dem Lineal seine Gedanken zog. Darum verwarf er Alles rücksichtslos, was in das Schema seiner Begriffe nicht passte, und es kann uns nicht wundern, dass er, wie Chiappelli zusammenrechnet, circa hundert überlieferte Dialoge der Sokratiker für unecht erklärte, und zwar blos nach dem Gesichtspunkte, ob darin Lehren vorkommen, die nicht Sokratisch sind.*) So erklärt sich auch seine Kritik an einigen Versen in den Fröschen des Aristophanes, für die er als Beziehungspunkt ohne alle historischen Gründe noch einen zweiten Sokrates postulirt, und seine Leugnung der Bigamie des Sokrates, als wenn sich das auch aus Begriffen deduciren liesse. Bei Platon verstand er nicht Orthodoxie und Dialektik zu unterscheiden und konnte daher den Phaidon nicht würdigen. Mir gilt ein solcher trockener Pedant darum nur soweit als Vorgänger, als er in dem strengen systematischen Baurisse des Platonischen Systems die individuelle Unsterblichkeit ausgeschlossen fand; da aber fast die grösste Wirkung des Platonismus auf der Verschmelzung der Dialektik mit dem Mythus, also auf der Orthodoxie beruht, so schreibe ich dem Panätius höchstens ein einseitiges Verständniss des Platonischen Genius zu.

---

*) Steinhart bewundert in seiner Weise „die kritische Schärfe“ und das „treffliche Urtheil über die Unechtheit der meisten unter dem Namen von Sokratikern gehenden Dialoge“ und hält den Panätius für „einen wirklichen Kritiker“ (Leben Platon's S. 17 und 269).

§ 3. Alfred William Benn.

Das durch Geist, Scharfsinn und Selbständigkeit des Urtheils ausgezeichnete Werk von Benn*) hat noch den besonderen Vorzug, dass es die Lehren der Philosophen durch alle Jahrhunderte verfolgt und die alten Auffassungen durch die neuen und diese durch jene beleuchtet. Dieser neue Gesichtspunkt, nach welchem Benn die Geschichte der griechischen Philosophen betrachtet und wodurch er sich in einen bewussten Gegensatz gegen die Zeller'sche, noch halb, wie er sagt, unter der Hegel'schen Methode stehende Behandlungsweise stellte, musste ihn die Verwandtschaft des Geistes erkennen lassen, welcher meine Geschichte der Begriffe beherrscht. Es ist darum beachtenswerth, dass sich auch in England diese neue Aufgabe der Geschichtsauffassung**) spontan geltend machte und sich dadurch als ein allgemeines Bedürfniss beweist; die bisherigen Betrachtungsweisen gewähren keine hinreichende Einsicht.

Benn lernte erst einige von meinen Schriften kennen, nachdem sein Werk schon im Drucke war, und nimmt daher nur in der Vorrede und in einigen Anmerkungen dazu Stellung. Da es mir hier nur darauf ankommt, was gegen meine Auffassung der Unsterblichkeitslehre bei Platon gesagt werden kann, zu prüfen, so erwähne ich nur die Argumente, die mir Benn S. XIX ff. als Einwendungen entgegenhält.

Benn bemerkt: „Platon's vielfache und sorgfältig ausgearbeitete Beweise für die Unsterbliehkeit der Seele würden

*) The greek philosophers. Two volumes. London 1882.

**) Bei mir steht diese Betrachtung der Geschichte in einem systematischen Zusammenhange mit der Metaphysik, der ich in meiner „Wirklichen und scheinbaren Welt“ eine neue Grundlage zu geben suchte. Schon in meiner Abhandlung „Darwinismus und Philosophie“ (Köhler, Leipzig) hatte ich gezeigt, dass die Auffassung der Dinge nach der wirkenden Ursache eine einseitige Betrachtungsweise ist, und dass das Künftige ebensogut als Bedingung des Früheren angesehen werden darf. Da die Zeit überhaupt nur eine perspectivische Auffassungsform und die Welt als ein technisches System zeitlos vollendet ist, so kann jeder Punkt des Ganzen beliebig von rückwärts und vorwärts bestimmt und festgelegt und erklärt werden. Die bisherige Auffassung der Geschichte nach der pragmatischen Methode ist daher einseitig und entbehrt des vollen Lichtes.

überflüssig sein, wenn sein einziges Ziel gewesen wäre, zu beweisen, dass die Seele, wie jedes Ding sonst, ein ewiges Element enthält.“ Ganz recht. Doch war dies auch nicht sein Ziel; denn es handelte sich für ihn, wie für jeden Idealisten, darum, die ewige Natur der Intelligenz zur Anerkennung zu bringen, die unseren Körper und die ganze Natur gestaltet und als das höhere und frühere Princip beherrscht. Wir sollen durch diese mannigfaltigen Beweise immer fester überzeugt werden, dass es sich lohne, Vernunft und Einsicht zu erlangen, weil wir nur dadurch dem göttlichen Element der Welt zugeeignet werden und in den Besitz der unsterblichen intellectuellen Wahrheit kommen, die das schönste und beste und seligste Leben der Welt ist; wir sollen dadurch die grosse Hoffnung gewinnen, dass der Besitz dieser Weisheit (φρόνησις) genügt, um uns für die Unterdrückung unserer Begierden und Leidenschaften zu entschädigen, und dass wir nur wahrhaft leben, wenn wir dem Leibe und der Sinnlichkeit sterben, dass Geist und Tugend und nicht der Sinnentaumel und der irdische Genuss das Ziel unseres Lebens sei.*)

Zweitens erwidert Benn: „Die Pythagoreische Lehre von der Seele als einer Harmonie, welche Platon verwirft, hätte mit der von mir gemeinten idealen und unpersönlichen Unsterblichkeit verträglich sein können, weil ja nach dem Untergang der particulären Harmonie die allgemeinen Gesetze der Harmonie bleiben.“ Auch dieser Einwand scheint zunächst sehr einleuchtend; doch näher betrachtet verschwindet er vor dem Platonischen Gedankengange. Denn bei der Harmonie sind die Componenten das Wesentliche, und die Harmonie ist nur eine zufällige und fragliche Erscheinung, bei der man nicht recht weiss, wo sie Wesen, Sitz und Haltung habe. Platon aber will nichts Zufälliges suchen, sondern flüchtet aus dieser Welt des Zufalls in das Reich des wesentlichen Seins, der ewig identischen Wahrheit, welche die ideale Natur aller Dinge ist. Die Harmonie ist zwischen den Dingen; die Idee aber und die Weisheit oder der Geist ist in den Dingen als ihr allgemeines unverlierbares

*) Man sieht dies überall und so auch Phaidon p. 114 D *ὅστις ἐν τῷ βίῳ τὰς μὲν ἄλλας ἡδονὰς τὰς περὶ τὸ σῶμα καὶ τοὺς κόσμους εἴασε χαίρειν — — τὰς δὲ περὶ τὸ μανθάνειν ἐσπούδασέ τε καὶ κοσμήσας τὴν ψυχὴν — — σωφροσύνῃ τε καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἀνδρείᾳ καὶ ἐλευθερίᾳ καὶ ἀληθείᾳ.*

Wesen. Die Vorstellung der Harmonie zeigt uns etwas Bedingtes und Abhängiges; wir suchen aber das Bedingende und Herrschende, das unser eigenes und aller Dinge wahrhaftiges Wesen ist. Eine Aehnlichkeit zwischen Harmonie und Weisheit (φρόνησις) besteht gleichwohl darin, dass beide erst durch unsere Arbeit gewonnen werden; doch tritt gleich durch Betonung der idealistischen Weltanschauung der Unterschied hervor; denn die Harmonie ist nur ein schönes Spiegelbild, wie der Regenbogen, ohne selbständiges Wesen; die Weisheit aber der sichere und unendlich reiche und unvergängliche Goldschatz, der in der ganzen Welt und so auch in unserer Natur vergraben liegt und durch Lernen und Kampf mit den Begierden zu unserem Eigenthum wird.

Auf den dritten Einwand habe ich schon, wie ich glaube, genügend in meiner „Platonischen Frage, Streitschrift gegen Zeller" S. 51 geantwortet. Ich bemerke daher hier nur noch, dass Benn meiner Auffassung im Ganzen gar nicht fern steht. Er erklärt sich damit einverstanden, „den Lehren von der Wiedererinnerung und Seelenwanderung eine rein mythische Bedeutung zu geben, und bekennt sich damit zufrieden, wenn überhaupt die Lehre vom zukünftigen Leben als ein bedeutendes Element in Platon's Religionssystem eingeschaltet würde, was ich ja vollständig einräumte".*) Benn giebt damit also dem von mir hervorgehobenen Unterschiede zwischen dialektischer Erkenntniss einerseits und Orthodoxie andererseits seine Zustimmung. Hat man aber erst diese Grenze gezogen, dann versteht es sich nachher von selbst, wohin die Unsterblichkeit der Individuen gehört, und so begrüsse ich diese neue literarische Kraft auf englischem Boden mit voller Sympathie, obwohl meine eigene Weltansicht mit den oft positivistisch angehauchten Gesichtspunkten des Verfassers nicht immer ganz im Einklang steht.

*) L. l. p. XX. I agree, however, with Teichmüller that the doctrines of reminiscence and metempsychosis have a purely mythical significance — — at the same time, I must observe that, from my point of view, it is enough if Plato inculcated the doctrine of a future life as an important element of his religious system. And that he did so inculcate it Teichmüller fully admits. (See especially, die wirkliche und scheinbare Welt, Vorrede, pp. X ff.).

§ 4. Zeller.

Wiedererinnerung.

Wenn Zeller nun nochmals in seinem jüngst erschienenen „Grundriss der griech. Philos.“ 1883 S. 132 seine alte Auffassung wiederholt und den Unsterblichkeitsglauben, die Wiedererinnerung, die Präexistenz und die zukünftigen Strafen und Belohnungen für „die entschiedenste wissenschaftliche Ueberzeugung“ Platon's ausgiebt, so sieht man daraus nur, dass Zeller keinen Begriff davon hat, was bei Platon „wissenschaftlich“ heisst. Zeller steht hierbei seltsamer Weise ungefähr auf dem Standpunkte des Athenäus, der beliebig dem Geschriebenen, wie es geschrieben steht, nacherzählt und dabei, was blos der sinnlichen Form der Vorstellung und dem Begriffe angehört, nebeneinander stellt und durcheinander mischt; von der strengen Zucht des Platonischen Denkens ist Zeller unberührt geblieben. So meint Athenäus, der darin, wie es scheint, dem Hegesandros folgt, die Platonische Unsterblichkeitslehre fände sich schon bei Homer, wo ja die vom Leibe abscheidende Seele des Patroklos in den Hades gelange und ihr Schicksal bejammere, verlassend Mannheit und Jugend. „Aber wenn diese Lehre auch Platon eigen wäre, sagt er weiter, und die Seelen der Abgeschiedenen in andere Naturen umgewandelt würden oder wegen ihrer Leichtigkeit in einen höheren und reineren Ort der Luft aufstiegen, was hätten wir davon? Denn da wir keine Erinnerung daran behielten, was wir einst waren, und keine Empfindung davon, ob wir überhaupt waren, welchen Reiz hätte eine solche Unsterblichkeit?“*) Athenäus und Hegesandros waren also keine wissenschaftlichen Leser Platon's. Sie nehmen Alles, was sie vorfinden, in verständigem Ernste, ohne den Begriff der Sache zu merken. Darum müssen sie sich natürlich hinterher geprellt fühlen, da ja in der That solche persönliche Unsterblichkeit keinen Schuss Pulver werth ist.

Hätte die Wiedererinnerung, welche Zeller für „die entschiedenste wissenschaftliche Ueberzeugung Platon's“ hält,

---

*) Athenaeus 11. 507. e und f. *ὧν γὰρ μήτ' ἀνάμνησίς ἐστιν, οὗ ποτε ἦμεν, μήτ' αἴσθησις, εἰ καὶ τὸ σύνολον ἦμεν, τίς χάρις ταύτης τῆς ἀθανασίας;*

den Sinn, dass jede Person sich an ihre besonderen persönlichen Erlebnisse im Hades oder in Thierleibern oder in früheren irdischen oder himmlischen Existenzen erinnerte, so könnte man ja wirklich Zeller's Meinung in Erwägung ziehen; da die Wiedererinnerung aber nur mit den Ideen zu thun hat, d. h. ausschliesslich mit dem identischen idealen Element der Welt, das nichts Individuelles, Persönliches und Verschiedenes enthält und dem Einen zwar mehr, dem Andern weniger zukommt, ohne dass es jedoch selbst mehr oder weniger oder verschieden wäre: so muss noch ein Seher kommen, der uns zeigt, was die Wiedererinnerungslehre bei Platon wissenschaftlich mit der persönlichen Unsterblichkeit zu thun haben könne. Mit der von mir gelehrten Platonischen Auffassung der Unsterblichkeit steht die Wiedererinnerungslehre in dem engsten Zusammenhange, ebenso wie die Seelenwanderung; mit Zeller's Auffassung aber kann man sie nur verknüpfen, wenn man gar nicht daran denkt, was die Wiedererinnerung bei Platon bedeutet. Denn auch die Verschiedenheiten der Persönlichkeiten, wonach sie sich mehr oder weniger deutlich erinnern, haben mit einer persönlichen Präexistenz nichts zu thun, sondern hängen von der mehr oder weniger gut gelungenen physischen Verbindung der Geschlechter hier auf der Erde ab, für welche Aufgabe Platon gerade seine grösste sociale Neuerung erfand.

Dereinstige Vergeltung.

Wenn ebenso Zeller mit höchst verständiger Gewissenhaftigkeit daran erinnert, wie der „Unsterblichkeitsglauben ja durch die Annahme einer dereinstigen Vergeltung mit Platon's Ethik und Theologie“ verknüpft sei, so muss man ihn nur zu Platon's Brüdern, Glaukon und Adeimantos, schicken, damit ihnen Sokrates wieder zeige, dass die Gerechtigkeit zu üben ist, auch wenn der Gerechte von den Menschen für ungerecht gehalten wird und statt irdischem und himmlischem Lohn Schläge und Kerker, Blendung und Galgen erhält.*) Das ist ja gerade die eigenthümliche Grösse der Platonischen Gesinnung, als deren ersten Lehrer in der Menschheit er sich mit kühnem

*) Staat p. 362 B *παρὰ θεῶν καὶ παρ' ἀνθρώπων τῷ ἀδίκῳ παρεσκευάσθαι τὸν βίον ἄμεινον ἢ τῷ δικαίῳ* u. 363 A ff. u. p. 612 B *καὶ οὐ τοὺς μισθοὺς οὐδὲ τὰς δόξας δικαιοσύνης.*

Selbstbewusstsein hinstellt*), dass die sittlichen Handlungen ohne Rücksicht auf Lohn und Strafe vollzogen werden sollen. Wenn Platon also an anderen Stellen die Furcht vor der Hölle und den Lohn im Himmel heranzieht, so weiss jeder wissenschaftliche Leser, dass dies nur ein pädagogisches Element ist für die grosse Masse, die doch auch durch Ueberredung in Ordnung gehalten werden muss, die aber in die Höhe philosophischer Freiheit und Reinheit nicht aufsteigen kann, sondern von den pathologischen Motiven gezügelt wird.**)

Platon's Aufgabe.

Zeller fürchtet sich, die Darstellungsweise Platon's für eine Accomodation zu erklären, weil er im Stillen noch der seit Schleiermacher verbreiteten romantischen Vorstellung von den Platonischen Dialogen als idealen, zwecklosen Kunstproducten folgt, während ich allerdings diese Vorstellung weit wegwerfe, da ich sehe, dass Platon's erste und einzige Aufgabe die Erziehung der Menschheit war. Er sah, dass dem persönlichen Dasein nur ein kurzer oder, wie er sagt, ephemerischer Zeitraum zugemessen ist; dass man in diesem mit aller Anstrengung sich aus der Verworrenheit der Meinungen und aus der Fesselung durch die Begierden befreien müsse, um in der Erkenntniss der Wahrheit das Gute zu gewinnen und von diesem festen Ankergrunde aus seine noch nicht gebildeten Mitmenschen zu leiten und zu erlösen. Darum müsse man die Fackel des Lebens durch Erzeugung von Kindern von Geschlecht zu Geschlecht weiter reichen, um uns Antheil an der Unsterblichkeit der ewiglebenden Natur zu verschaffen und um durch Mittheilung der erarbeiteten höchsten Erkenntniss und Gesinnung dem Gotte wahrhafte Verehrer immer statt unserer zu hinterlassen.***) Das ist der Punkt des Archimedes, von dem Platon's Werke verstanden werden können. Alles dreht sich nur erstens um die Gewinnung der höchsten Erkenntniss, und diesem Ziele dienen die streng dialektischen Arbeiten in Begriffen, und zweitens um die pädagogische und politische

*) Plat. Staat p. 363 vergl. oben S. 49.

**) Vergl. Plat. Politicus p. 304. C. *τίνι τὸ πειστικὸν οὖν ἀποδώσομεν ἐπιστήμῃ πλήθους τε καὶ ὄχλου διὰ μυθολογίας ἀλλὰ μὴ διὰ διδαχῆς; Φανερόν, οἶμαι, καὶ τοῦτο ῥητορικῇ δοτέον ὄν.* Die Anwendung dieser rhetorischen Peistik hat dann die wahre Politik zu bestimmen.

***) Plat. Legg. p. 776 u. 775.

Gewinnung und Leitung der Menschen. Zu beiden Zwecken müssen die bisherigen Götzen der Gesellschaft niedergeschlagen werden, und dazu dienen die oft unbarmherzigen Recensionen, die durch ihren Humor den Gegner nichtig und des Spottes würdig erscheinen lassen und ihm seinen schädlichen Einfluss auf Jung und Alt rauben sollen. Ich wundere mich jedoch nicht, dass Zeller sich in diese neue Auffassung Platon's nicht mehr findet, sondern, ohne sie mit neuen Gründen widerlegen zu können, auf seinem altgewohnten Standpunkte stehen bleibt.

Didaktische Accomodation.

Wenn es sich aber um Accomodation handelt und zwar zunächst auf didaktischem Gebiete, so darf man das allerdings nicht missverstehen. Platon ist stolz genug, um die Wahrheit rein herauszusagen. Da er aber für einen gemischten Leserkreis schrieb, so mischt er auch Dialektik und Mythus, um Jeden auf seine Weise zu fesseln und zu gewinnen. Darum ist es gar nicht wunderbar, dass die meisten Leser beide Elemente ruhig nebeneinander stellen. Die Zeitgenossen Platon's aber merkten es, welche gewinnende Kraft in diesen Bildern und Mythen steckte, z. B. Isokrates, der ihm daraus einen Vorwurf machte, weil er sich ja natürlich im Stillen sagen musste, dass Platon mit seiner blossen Dialektik keinen Hund vom Ofen gelockt hätte und ihm nicht gefährlich geworden wäre, mit seinen schönen Mythen aber, in denen doch auch die Wahrheit versteckt lag, einen grossen Kreis bezauberte. Isokrates, der für das Licht der Philosophie blind und in das Geheimniss der Poesie nicht eingeweiht war, versuchte daher vergeblich Platon nachzuahmen und gerieth in seiner trockenen und verständigen Manier nur auf eine politische Auslegung der alten Sagen, die dabei ihren poetischen Schmelz verloren.

Praktische Accomodation.

Die Accomodation bezieht sich bei Platon aber nicht blos auf das theoretische Gebiet, wo es sich um Erkenntniss handelt, sondern wird von ihm, der ja ein praktischer Staatsmann sein wollte und ausführliche Gesetze gab, auch auf das moralische und politische Gebiet ausgedehnt. Wenn Platon z. B. von den Archonten die Loose fälschen lässt und sonst viel Lüge und Betrug erlaubt*), so darf man in dem Bericht über seine Lehre

*) Staat p. 459. C. *συχνῷ τῷ ψεύδει καὶ τῇ ἀπάτῃ ἡμῖν δεήσειν χρῆσθαι τοὺς ἄρχοντας.*

nicht ruhig nebeneinander sagen: er forderte Wahrhaftigkeit, erlaubte aber auch die Lüge; denn auf solche Weise versteht man nichts von Platon. Die Lüge verbietet er vielmehr, wenn er ja Wahrhaftigkeit fordert. Er sah aber für einen bestimmten politischen Zweck, der von der höchsten Wichtigkeit für die Erhaltung der besten Verfassung war, nämlich für die Erzeugung goldener Naturen, die allein der Herrschaft im Staate würdig wären, kein anderes pädagogisches Mittel, um Aufstand und Unzufriedenheit zu verhüten, als die für die Getäuschten selber heilsame Täuschung, da ja nur Die getäuscht werden sollten, welche nach dem Grade ihrer Begabung und Bildung nicht fähig gewesen wären, die Nützlichkeit eines Vorzuges der Besseren einzusehen.*)

Aehnlich ist die Accomodation in den „Gesetzen", wo Platon verlangt, dass man bei ausserehelichen Liebesgenüssen eine solche Heimlichkeit beobachte, dass kein Mann und kein Weib sonst darum wisse. Was sind das für schändliche Gesetze! Lehrt das wirklich der göttliche Platon? Ja, er lehrt es. Aber nur so, dass er es in erster Linie für allein schön und ehrenwerth erklärt, keine aussereheliche Gemeinschaft zu begehren; dass er aber in zweiter Linie, da er überzeugt war, der Zeugungsdrang liesse sich im menschlichen Geschlecht nicht allgemein den sittlichen Ordnungen entsprechend einschränken, zu der Dorischen Accomodation kam, wenigstens die unbedingteste Heimlichkeit zu fordern, so dass jedes Bekanntwerden Infamie nach sich ziehe; denn so würde doch durch öffentliche Anerkennung der guten Grundsätze der Schamlosigkeit der Sitten gesteuert.**) Platon war eben kein Träumer, wie man ihn häufig darstellt, der blos in einer chimärischen Welt von Urbildern zu Hause gewesen wäre, sondern er wollte von ganzem Herzen Staatsmann und Pädagoge sein und die wirklichen Menschen in dieser wirklichen Welt erziehen und erheben.

In diesem Sinne hat man seine theoretischen und praktischen Accomodationen zu verstehen. Aber seine Mythen so

---

*) Ibid. p. 59 D. *ἐπ' ὠφελείᾳ τῶν ἀρχομένων — — ἐν φαρμάκου εἴδει.* Wenn man Platon hier des Jesuitismus bezichtigen will, so ist nur der Unterschied zu machen, dass hier die Getäuschten, nicht die Täuschenden den Vortheil haben sollen.

**) Legg. *η* p. 841—842,

aufzufassen, als wenn er dadurch der Poesie, dem Glauben, der Ahnung, der Prophetie, den Sagen und dergleichen eine höhere Erkenntnissstufe zuschriebe und darin noch ungelöste Räthsel der Wahrheit verborgen glaubte, die er durch seine dialektische Schauung der Wahrheit von Angesicht zu Angesicht in nackten Begriffen noch nicht erreicht hätte, das ist ganz witzlos und verräth nur, dass man Platon erst noch etwas näher kommen muss, um seine Verachtung aller nicht dialektischen Erkenntniss zu erfahren. Er will allerdings den Glauben, den blinden Führer, wie er ihn nennt, aber nicht für sich, sondern für Die, welche nun einmal nicht selbständig die Wege des Lebens finden können, sondern durch Gemüthsantriebe, Gehorsam und Orthodoxie geleitet werden müssen.

§ 5. Ruggiero Bonghi.

Orthodoxie und Dialektik.

In diesen Gesichtspunkten ruht nun der Unterschied zwischen dialektischer Erkenntniss und Orthodoxie, auf den ich von Anfang an einen so grossen Nachdruck gelegt habe und den man noch immer nicht gehörig berücksichtigt. Wenn der italienische Uebersetzer Platon's, Ruggiero Bonghi, z. B. in seinem Proemio al Fedone p. 159 gegen meine Auffassung äussert, dass im Phaidon die Rücksicht auf das jenseitige Leben und die gerechte Vergeltung daselbst das Hauptmotiv des Unsterblichkeitsglaubens bildet, und dass man darum eine persönliche Unsterblichkeit annehmen muss: so stimme ich ihm vollkommen bei, folgere aber daraus, dass ein solches Motiv das untrügliche Zeichen dafür abgiebt, dass wir diese Darstellungsweise aus pädagogischen Gesichtspunkten ableiten sollen; denn der Begriff der Gerechtigkeit und Tugend schliesst bei Platon die Rücksicht auf Lohn und Strafe aus*), wie er denn ja auch sagt, dass wir das Kind in uns durch solche mythische Zauberlieder beruhigen sollen. Es dreht sich also blos um ein pädagogisches Mittel, um Erzeugung eines Glaubens, einer von dem Dialektiker gebilligten Meinung, d. h. der Orthodoxie; denn der Dialektiker allein weiss, welche Mythen gut, welche schädlich sind, und ordnet nach dem Nutzen an, was im Staate als heilig gelten

*) Vergl. oben S. 49 und 150.

soll*) und was demgemäss die Kinder und die jungen Leute von den Dichtern anhören und lernen dürfen und womöglich auch, was im ganzen Staate von theologischen und poetischen Ueberlieferungen gelesen, gehört und gesprochen werden darf. Die religiöse Ueberlieferung steht nicht über dem Denker, sondern enthält Löbliches und Schädliches durcheinander gemischt und kann also keine Belehrung über das Wahre und Gute gewähren; erst der Dialektiker erschafft eine Dogmatik, indem er das Gesunde und pädagogisch Heilsame in den Mythen aussondert und von der Obrigkeit anerkennen und das Uebrige als schlechten und falschen und verderblichen Wahn, wir würden sagen als Ketzerei, verurtheilen und durch Strafgesetze verbieten lässt.

Aufstellung der principiellen Frage.

Es scheint mir, dass Bonghi, der ausgezeichnete Freund und Kenner Platonischer Philosophie, diesem Gesichtspunkt und unfehlbaren Zeichen (τεκμήριον) nicht die gebührende Beachtung hat schenken wollen. Darum möge es mir gestattet sein, diesen Gesichtspunkt, den ich schon gleich bei meiner ersten Behandlung dieser Frage in den „Studien zur Geschichte der Begriffe" S. 170 hervorhob, noch einmal hier zu Recht und Geltung zu bringen. Denn es heisst doch in den Wind reden, wenn man nicht mit wissenschaftlichem Bewsstsein die Principien ausspricht, von denen alle unsere Urtheile über diese Frage abhängen.**) Die Unsterblichkeitslehre bildet blos einen Theil der vielen mythischen Elemente in den Platonischen Dialogen, und man muss daher, ehe man sich über das Particuläre entscheidet, die universelle Frage in's Reine gebracht haben,

---

*) Z. B. Staat p. 458. E εἶεν δ' ἂν ἱεροὶ οἱ ὠφελιμώτατοι. Umgekehrt wäre es, wenn sich Platon nach dem väterlichen Glauben richtete.

**) Wer die einzelnen mythischen Stellen bei Platon sammelt, nacherzählt und dann behauptet, er habe Platon's Lehre dargestellt, der verfährt nicht wie ein Jünger der Platonischen Schule. Das ist vielmehr die unwissenschaftliche Methode Zeller's, die durch die Verbreitung und das um anderer Verdienste willen wohlerworbene Ansehen seines Handbuches überall Anhänger oder, soll ich sagen, Nachsprecher findet; denn die wegen seiner grossen Gelehrsamkeit ihm erwachsene Autorität scheint die Meisten (ich denke besonders an die vielen Theologen in Deutschland, die Alles aus Zeller nehmen) jeder Prüfung und Selbstforschung zu entbinden.

wie sich bei Platon überhaupt die Philosophie zu dem Mythus verhalte. Es kann gar nichts nutzen, bei einem einzelnen gegebenen spitzwinklichten Dreieck mit Winkelmass und Cirkel thatsächlich zwei und ein halb rechte Winkel nachweisen zu wollen, wenn man eingesehen hat, dass kein Dreieck mehr als zwei in Summa besitzen kann. Die Frage, welche wissenschaftlich den Vorreigen führt und gebieterisch und mit unbedingtem Recht zuerst erörtert zu werden verlangt, ist die, ob bei Platon die Philosophie dem Glauben untergeordnet sei, oder ob der Glaube sich nach der Philosophie zu richten habe. Anders ausgedrückt: gilt dem Platon etwas für wahr, weil es von Vielen oder von Allen geglaubt wird, sei es von Zeitgenossen, sei es von theologischen Männern des Alterthums; oder lobt und tadelt er den Glauben der Zeitgenossen und der Alten, jenachdem der Inhalt dieses Glaubens sich vom Standpunkte der Philosophie für nützlich oder schädlich ergiebt?

Ist das erste Glied der Alternative richtig und die Philosophie also dem Glauben untergeordnet, so haben wir bei Platon eine Art von Philosophie, wie sie uns durch die Kirchenväter und Scholastiker bekannt ist, mit dem Unterschied, dass er nicht auf ein geschriebenes, in einer mächtigen Kirche giltiges Offenbarungsbuch, sondern nur auf Tradition ziemlich unbestimmter religiöser Aussprüche, Mythen und Gebräuche zurückgehen konnte. In diesem Falle hätte er dann niemals eine voraussetzungslose Speculation (Dialektik*) fordern dürfen, sondern hätte die Richtigkeit seiner Vernunftforschung immer von der Uebereinstimmung mit jener höheren Offenbarungs- oder Traditions-Wahrheit als von dem endgiltigen Kriterium abhängig machen müssen. Auch dürfte man in diesem Falle, weil es kein massgebendes philosophisches System mehr gäbe, beliebig jede einzelne Lehre für sich nehmen und ihre Geltung bei Platon feststellen, wie z. B. die Unsterblichkeitslehre, da die Giltigkeit solcher Lehren ja nicht nach der Uebereinstimmung mit sonstigen Platonischen Begriffen und Grundsätzen geprüft zu werden brauchte, sondern nur von der Art und Weise, wie

*) Platon's Staat p. 477. *τὸ μὲν παντελῶς ὂν παντελῶς γνωστόν.* Und p. 533 C *ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτῃ πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις* (Voraussetzungen) *ἀναιροῦσα κ. τ. λ.* 534 E., 510 B, 511 B *ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον.*

Platon seine Glaubenszuversicht bei einer solchen Gelegenheit an den Tag legt, beurtheilt werden müsste.

Es würde nun wirklich müssig sein, auch nur ein Wort über die Unzulässigkeit dieser Annahme zu verlieren, da kein Leser Platon's den tiefen Eindruck verleugnen kann, den gerade sein Enthusiasmus für Vernunfterkenntniss, Disputation und logische Methode und seine ironische Behandlung aller uncontrolirten Meinung und blossen Glaubenssicherheit hervorbringen muss.

Also werden wir auf die andere Seite der Alternative getrieben und sind genöthigt, hier die umgekehrten Fragen zu stellen, nämlich ob bei Platon wirklich die Vernunft über die überlieferten Mythen zu Gericht sitzt, wirklich einige verwirft, weil sie gegen die Vernunftmoral streiten, wirklich einige anerkennt, weil der Glaube daran den sittlichen Aufgaben der Menschen eine brauchbare Unterstützung zur Bekämpfung der Leidenschaften bietet. Es fragt sich, ob wirklich Platon die höchsten Fragen der Erkenntniss durch methodisch wissenschaftliche Untersuchung zu lösen sucht, und ob er wirklich einen Zusammenhang unter seinen Begriffen und Lehrsätzen erstrebt, ob er sich wirklich anmasst, mit Vernunftbegriffen über die in den ältesten und geehrtesten Ueberlieferungen vorkommenden Gottesanschauungen abzuurtheilen u. s. w.

Auf diese und ähnliche Fragen braucht man nicht zu antworten, weil nur Derjenige so fragen kann, der Platon nicht gelesen hat. Jeder Dialog bezeugt, dass die Vernunft bei ihm die höchste und letzte Instanz ist, die Alles entscheidet und nichts von ihrem Tribunal ausschliesst und kein anderes Tribunal anerkennt. Sobald man überhaupt nur das Problem aufgeworfen hat und von dem zerstreuenden Blick auf das Einzelne zur Erfassung des Princips fortgegangen ist, so muss für einen Kenner Platon's schon Alles entschieden sein. Für Diejenigen aber, welche nicht an die Arbeit der Dialektik gewöhnt sind, sondern die Dialoge immer in ihrer vollen Integrität mit dem ganzen Putz der mythischen Choregie auf sich wirken lassen, ist es gut, sich an Platon's Methode des Auskleidens bei der Untersuchung der Patienten oder der vor Gericht Gestellten oder der zu Verheirathenden oder der irgend etwas Meinenden zu gewöhnen. So will er des Charmides Seele entkleiden, um zu untersuchen, ob sie besonnen sei, lieber noch als seinen Körper, weil dessen Schönheit weniger wichtig sei. (Charmid.

p. 154). Auch Theodoros sieht ein, dass Platon's Sokrates wie ein Antäus keinen loslässt, bis er ihn gezwungen hat, sich zu entkleiden und in Reden mit ihm zu streiten. (Theaet. p. 169.) Und im Gorgias (p. 525) sollen die Seelen nicht mehr verhüllt in schöne Leiber und Verwandtschaften und Reichthümer, sondern nackt geprüft werden. In derselben Weise wirft Platon im Protagoras die alten Gesänge und Dichtungen weg, da man ihre Verfasser nicht mehr fragen könne, was sie eigentlich gemeint hätten, und da sie nicht Rede stehen könnten in Frage und Antwort, und will den Kampf um die Wahrheit allein in die nackte Disputation setzen.*) (Protag. p. 347 ff.)

Behandlung der Religion. Ein Beispiel.

Es muss mir hier genügen, Ein Beispiel zu geben, indem ich mich der weitläufigen und leichten Induction von vielen Stellen entschlage. Ich wähle also gerade das Werk, wo der Mythus sonst stark vertreten ist, die „Gesetze". Dort zeigt Platon, wie ausserordentlich schwer es sei, das geschlechtliche Verhältniss in der Gesellschaft zu regeln. Diese Frage bietet ja heute noch dieselbe Schwierigkeit. Was weiss nun Platon für Hilfsmittel anzubieten? Er erinnert daran, dass man die Lust nicht durch Gewährung des Genusses begiessen und grossziehen dürfe, sondern durch Körperanstrengungen die überschüssige Kraft anderswohin ableiten müsse. Besonders aber weiss er ein Kunstmittel (τέχνη). Das ist die Religion. Wie? die Religion? Also unterwirft er sich der Religion? So ist es ja abgemacht, dass die Philosophie nicht das letzte Wort hat, sondern sich selbst absetzt und der alten Offenbarung göttlicher Männer unterwirft. Halt! Wir sind noch nicht zu Ende. Wo steht denn, dass er sich der Religion unterwirft? Auch handelt es sich gar nicht um eine schon bestehende Religion, sondern um eine von dem klugen Gesetzgeber erst zu stiftende. Weil wir nämlich bemerken, dass z. B. der geschlechtliche Umgang der Geschwister und der Eltern und Kinder untereinander bei den Griechen durch eine alte religiöse Satzung verpönt war und dieses Dogma (φήμη) eine erstaunliche Kraft zur Zügelung der

*) Protag. p. 348 A τῆς ἀληθείας καὶ ἡμῶν αὐτῶν πεῖραν λαμβάνοντας. Ebenso verwirft Platon im Gorgias p. 472 alle Zeugen und alle Autorität und will blos Disputation: ἀλλ' ἐγώ σοι εἷς ὢν οὐχ ὁμολογῶ.

Begierden bewiesen hat, so sollen wir daraus den Kunstgriff (τέχνη) lernen, wie die Begierden unterjocht werden können. Da vernünftige Gesetzgeber nämlich jeden naturwidrigen Umgang der Geschlechter verbieten und die Erlaubniss zur Vereinigung streng an den Zweck der Kindererzeugung knüpfen wollen, so sollen sie dieses Gesetz dann mit einer religiösen Heiligung (καθιερώσας p. 838 D) umgeben und es als Dogma allen Sclaven und Freien, allen Kindern und Weibern und der ganzen Stadt immer auf gleiche Weise einprägen, um es zu einem ganz festen Glaubenssatz zu machen. Dadurch würde man die ganze Seele knechten *) können und eine Furcht, sich gegen das Gesetz zu versündigen, ja nur dagegen zu athmen, hervorbringen. (Legg. p. 838 — 840 C.)

Dies Beispiel kann genügen. Es zeigt auf's Deutlichste, dass allein die Philosophie das Wünschenswerthe zu bestimmen hat, und dass sie dann den ihr bekannten Einfluss religiöser Dogmen auf das Gemüth benutzen soll, um selbst Dogmen zu stiften. Die Religion ist hier bei Platon ein Kunstgriff, um den Willen zu knechten, und steht im Dienste der Philosophie. Wenn Jeder, sagt er, von allen Seiten immer dasselbe hört, von Jung und Alt, von Mann und Weib, von Sclaven und Freien: „das ist unheilig und gottlos“; wenn ihm dies in Mythen und Sprüchen und Gesängen immer in die Ohren klingt, so wird er geködert und bezaubert (κηλήσομεν) und bezwingt sich zu schönem Siege über sich selbst.**) Wer aber, so müssen wir folgern, mit Vernunft religiöse Dogmen selbst erfindet und stiftet, der beweist zwar, dass er die Macht der Religion kennt, sie nicht gering schätzt und nicht so albern ist, wie ein David Strauss, sie abschaffen zu wollen; aber er zeigt auch, dass er sie als eine blinde Macht betrachtet, die von einem Sehenden, d. h. von der Philosophie, geführt und zu heilsamen Zwecken gebraucht werden müsse. Und konnte sich denn Platon, wenn er Vernunft hatte, dem blinden Heidenthum

*) Legg. p. 839 C πᾶσαν ψυχὴν δουλώσεσθαι καὶ παντάπασι μετὰ φόβου ποιήσειν πείθεσθαι τοῖς τεθεῖσι νόμοις.

**) Legg. p. 840 B πολὺ καλλίονος ἕνεκα νίκης, ἣν ἡμεῖς καλλίστην ἐκ παίδων πρὸς αὐτοὺς λέγοντας ἐν μύθοις τε καὶ ἐν ῥήμασι καὶ ἐν μέλεσιν ᾄδοντες ὡς εἰκός, κηλήσομεν.

seiner Zeit gegenüber anders verhalten? Hätte er im vierten Jahrhundert nach Christo gelebt, so wäre er, wenn es überhaupt ein Christenthum ohne ihn gegeben hätte, vielleicht ein Kirchenvater geworden. Für das vierte Jahrhundert vor Christo aber zeigt er gerade die nöthige Freiheit des vernünftigen Menschen, um für uns als Philosoph bewunderungswürdig zu erscheinen, und er steht doch nicht tiefer als Prodikus und Protagoras, die mit den Mythen spielen. Hätte er, wie Chiappelli glaubt, sich von dem religiösen Aberglauben seiner Zeit nicht frei machen können, wo doch der Unglaube (*ἀπιστία*) bei den höher Gebildeten und auch im Volke, wie Platon sagt, schon schwer zu bekämpfen war, so wäre er ein geistiger Krüppel und nicht das grösste philosophische Genie gewesen und kein Lehrer der Jahrhunderte geworden.

Discussion über das Recht einer dialektischen Darstellung der Platonischen Lehre.

Wenn zweitens Bonghi (l. l. p. 161) meint, Platon wolle mit grösserer Freiheit gelesen und nicht in eine strenge Form gezwängt werden (e non coartarlo in una forma rigida): so kann ich auch dieser Forderung gerecht werden, denn unstreitig sind viele seiner Dialoge, wie der Phaidon, der Gorgias und Andere für ein gemischtes Publikum geschrieben, von dem Platon wusste, dass es das Ganze in einer freien Weise aufnehmen und sich dadurch heilsam anregen und begeistern lassen würde. Diese Totalwirkung will ich den Dialogen nicht nehmen, sondern glaube vielmehr, dass die schöne Kunst der Sprache, mit welcher der geistvolle Bonghi jetzt die Dialoge seinen Landsleuten überliefert, von Neuem in weitesten Kreisen diesen unermesslich wohlthätigen und sittlich erhebenden Einfluss hervorbringen wird. Aber ich hoffe, dass Bonghi, wenn er als Staatsmann seine Fürsorge auf alle Elemente der Gesellschaft erstreckt, auch die Philosophen nicht vergessen wird, die noch ein besonderes Interesse bei ihrer Lectüre verfolgen, nämlich das Interesse, welches für Platon selbst das allerhöchste war, die nackte Wahrheit rein von aller poetischen Verhüllung zu erringen. Für Platon war ja selbst die Mathematik noch nicht streng genug, weil sie noch Voraussetzungen übrig lässt. Der Dialektiker aber verlangt voraussetzungslos die Principien zu erfassen und die Wahrheit, welche das Bindende und Begrenzende und unveränderlich Identische ist, in ihrer einzig angemessenen Form, nämlich in dem reinen, bildfreien

Begriff mit dem Auge der Vernunft anzuschauen; denn dies ist ja unsere „alte Natur“, die wir vor der Geburt besassen und durch Reinigung von der Sterblichkeit zu ihrer ursprünglichen Schönheit führen, indem die Vernunft sich selber erkennt und so das ewige Leben der Wahrheit geniesst. Die strenge Form, welche Bonghi mit Recht für einen Zwang hält, ist allerdings gegen die Freiheit der natürlichen Ideenassociation mit ihren mancherlei annehmlichen Verknüpfungen gerichtet; aber wenn man dem Chemiker verbieten wollte, die Elemente aus ihren Verbindungen rein auszuscheiden, oder dem Mathematiker, sein x und y aus den zusammengesetzten Ausdrücken zu lösen und sie rein auf die eine Seite der Gleichung zu stellen: so gäbe es doch keine Chemie und keine Mathematik. Darum darf man dem Philosophen nicht verübeln, dass er mitleidslos auch die schönsten Figuren der Rede zertrümmert, um den eigentlichen Sinn in der knappsten und strengsten Form herauszufinden. Und diese Strenge und Herbheit bietet dem Dialektiker den Genuss seiner Freiheit und entzückt ihn als keine geringe Schönheit an der Wahrheit, während ihm alle poetische Zuthat, jedes Element des Glaubens und Meinens, das noch die Strenge der Form mildert, als Trübung und Verdunkelung des von ihm gesuchten Urbildes erscheint und als eine Schlacke entfernt wird, damit der Metallblick rein hervortrete. Und nun frage ich Bonghi nach dem eigentlichen Vater der Dialektik in der Geschichte der wissenschaftlichen Ausbildung. Kann man wirklich nichts denken, was dem Genius Platon's mehr entgegengesetzt wäre, als die strenge Form?*) Wer anders als Platon hat diese glühende Liebe zum reinen Denken hervorgerufen? Wer hat strenger als sein Parmenides philosophirt? Wer hat die Verhüllung der reinen Erkenntniss mit Gefängniss und Tod verglichen und mit dem jammervollen Leben in der dunklen Höhle? Wer hat die Freiheit des Meinens und der Poesie mit Ironie und Verachtung behandelt und die grossen Dichter und Redner auf dem Altar der Dialektik geschlachtet und geopfert? Kurz die angemessenste Form, Platon's Lehre darzustellen, scheint wohl die forma rigida.

---

*) L. l. la forma rigida, di che non si può pensare niente di più contrario al genio di lui.

§ 6. Der Begriff der Persönlichkeit.

Indicienbeweis aus dem Charmides.

Um nun nicht immer wieder über dieselben Dinge zu verhandeln, die schliesslich doch ein Jeder, je nachdem er im Gefolge der Götter einst dem Zeus oder der Hera oder dem Apollo oder einem der übrigen Götter als dem seinigen folgte*), anders beantworten wird, will ich ein neues Feld aufbrechen. Im dritten Bande meiner Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe S. 427 und gelegentlich schon in früheren Schriften habe ich hervorgehoben, dass die ganze alte Philosophie den Begriff von der ewigen Bedeutung der Persönlichkeit nicht kennt. Darin fand ich die Zustimmung von Lotze, Chiappelli und Anderen; es trat mir überhaupt kein Widerspruch entgegen, es sei denn nur indirect, sofern Viele an die individuelle und persönliche Unsterblichkeit bei Platon glaubten. Nun fällt aber offenbar die persönliche Unsterblichkeit mit der Persönlichkeit selbst. Also ist das Princip wichtiger, als was aus dem Princip etwa folgen wird. Wer sich daher wie Bonghi und Andere für diese Folgesätze interessirt, muss die grössere Aufmerksamkeit auf das Princip wenden, ohne dessen Giltigkeit alles dadurch Gestempelte als falsche Münze confiscirt werden müsste.

Lasst uns nun die Sache an einem Orte ausfechten, wo die Unsterblichkeitsfrage nicht als lästiger und interessirter Zuschauer dabei steht, immer lauernd, welchen Gewinn sie von dem Ausgang des Kampfes nehmen könnte. Und zwar möchte ich den Charmides-Dialog vorschlagen, wo die Sache mit voller Unparteilichkeit entschieden werden kann.

Nachdem verschiedene Definitionen der Besonnenheit (*σωφροσύνη*) missglückt sind, definirt sie Kritias als Selbsterkenntniss (*τὸ γιγνώσκειν αὐτὸν ἑαυτόν*).**) Da haben wir ja gleich die höchste Bedeutung der Persönlichkeit; denn die Besonnenheit spielt ja bei Platon die höchste Rolle und ist auch im Phaidon, im Staat und sonst überall das herrschende Element. Nun denkt man gleich an das Horatianische: denique concute te ipsum etc. und an die Pythagoreische Regel *τί παρέβην, τί δ᾽ ἔρεξα, τί μοι δέον οὐκ ἐτελέσθη*, an Xenophon's Sokratische Ermahnungen und an

*) Phaidros p. 253 A. f.

**) Charmid. p. 165. B.

dergleichen heilsame Vorschriften, wodurch unsere Persönlichkeit zur schönsten Reinheit und Vollkommenheit gebracht werden soll. Fehlgeschossen! Nichts davon findet sich im Charmides. Nun denn also, muss nicht Platon als Dialektiker von der zufälligen Gestalt der Persönlichkeit absehen und vielmehr ihre ewige und unvergängliche Natur meinen, wie sie in ihrer individuellen Urbildlichkeit sowohl durch das jetzige Leben, als durch alle ihre künftigen Verwandlungen in Thiere und auch durch ihre Präexistenz hindurchreicht? Wieder fehlgeschossen! Auch nicht ein Hauch dieser Meinung durchströmt die Gedanken Platon's. Was meint er denn?

Erster Schritt. Wenn die Besonnenheit eine Erkenntniss sein soll, muss sie doch etwas, einen Gegenstand, erkennen? Ja, sich selbst. Als Erkenntniss muss sie ein Wissen (ἐπιστήμη) sein? Freilich.

Zweiter Schritt. Die Heilkunst ist Wissen vom Gesunden und bringt Gesundheit hervor, die Baukunst macht Häuser. Was macht die Selbsterkenntniss? Antwort: sie bringt kein Werk hervor, wie diese Künste, sondern verhält sich wie die Rechenkunst und Geometrie.

Drittens. Diese Wissenschaften aber haben ein Object, das von ihnen selbst verschieden (ἕτερον) ist. Die Rechenkunst hat das Grade und Ungrade, die Statik das Schwerere und Leichtere zum Gegenstand. Welchen von ihr selbst verschiedenen Gegenstand hat die Wissenschaft, die wir Selbsterkenntniss oder Besonnenheit nennen? Antwort: sie unterscheidet sich von allen diesen Wissenschaften, sofern ihr Object nicht verschieden von ihr ist; denn sie erkennt sich selbst.

Schluss. Was ist also die Selbsterkenntniss? Da sie sich selbst erkennt und selber eine Wissenschaft ist, so ist sie also die Wissenschaft von der Wissenschaft, das Wissen von allem Wissen und Nichtwissen.

Eheu! Wo ist die Persönlichkeit geblieben? Sollen wir unser Ich mit Horaz nicht mehr durchschütteln, um unsere Fehler loszuwerden? nicht mehr unsere Pflichten mit Pythagoras bedenken? Und wie werden wir unsere Individualität festhalten können, wenn wir erst in die Thierleiber fahren müssen und hier doch nur insofern besonnen gewesen sind, als wir vom Wissen ein Wissen gewannen? Es ist klar, dass Platon als geschickter Prestidigitateur hier die Persönlichkeit escamotirt hat. Platon

zeigt sich entschieden als ein geriebener Sophist. Wir sind sehr unzufrieden und fassen eine geringe Meinung von seinem Berufe als Lehrer der Weisheit.

Es ist doch aber schade, das Bild des göttlichen Platon zu verlieren. Gäbe es denn nicht vielleicht ein Mittel, ihn zu vertheidigen und uns die „Besonnenheit“ wieder zu verschaffen? Das ist schwer, sehr schwer. Nun, wir sind zu einigen Opfern bereit. Das Opfer ist gross. Immerhin, sage nur welches, wir wollen es bringen. Nun denn, so opfert das Vorurtheil, dass ihr eine ewige besondere Persönlichkeit hättet, begnügt euch mit eurer im Werden der Zeit erscheinenden Persönlichkeit und nehmt Platon ernst als Philosophen und nicht als Sophisten. Dann werdet ihr lernen, dass **Platon gar kein besonderes, substantielles Ich, keine Persönlichkeit kennt, dass ihm dieser Begriff ganz fremd bleibt**, dass ihm das Wesen unserer Persönlichkeit wirklich nur das Wissen (φρόνησις) ist, dass den Gegenstand dieses Wissens die Ideen bilden und dass wir nur durch diese Ideen überhaupt etwas wissen, so dass in der That die Erinnerung an diese Ideen das Wissen hervorruft und dass Subject und Object im Wissen dasselbe ist. Unsere alte Natur (d. h. Jeder selbst seinem Wesen nach) ist die Ideenwelt; sie wird im Leib begraben und ist vergessen und verloren. Aber durch die Sinneseindrücke werden wir veranlasst, zu vergleichen; wir erinnern uns nun an die eine oder die andere Idee, die wir einst im Gefolge der Götter schauten, d. h., diese Idee kommt zum Bewusstsein, und wir nennen, durch die Idee der Grösse, der Gleichheit u. s. w. erleuchtet, ein Ding grösser, das andere kleiner, dieses gleich, jenes ungleich, diese Handlung tapfer, jene gerecht u. s. w., kurz, die Ideen kommen zur Wiedererinnerung und wir zur Besonnenheit, indem wir uns selber erkennen, d. h. das Wissen um das Wissen gewinnen oder die subjective und objective Seite des Wissens zur Gleichung bringen.

Der Charmides ist so lehrreich, weil er das Räthsel blos aufgiebt und die Lösung für den grossen Mann aufspart. Die Escamotirung der Persönlichkeit darin ist keine Sophistik; denn **Platon hatte keine bessere Erkenntniss**. Er, wie alle Griechen, wusste noch nichts von der ewigen Bedeutung der individuellen Persönlichkeit, deren Würdigung erst dem Christenthum vorbehalten blieb und einer höheren Philosophie, als der Platonischen.

Heinrich von Stein.

Diese Betrachtungen erinnern mich an die vielen Versuche, das Christenthum aus dem Platonismus abzuleiten, die alle scheitern mussten, erstens, weil sie das Christenthum mit der von den Platonisch gebildeten Kirchenvätern ausgearbeiteten Dogmatik verwechselten, die natürlich in ihren Kategorien auf Platon zurückführt, ohne dass dadurch aber das Christenthum selbst erklärt werden könnte; und zweitens, weil in Platon der Begriff der Persönlichkeit und mithin eine geschichtliche Auffassung der Welt durch die blosse Allgemeinheit der Principien, der Ideen und des immer fliessenden Werdens, unmöglich wird, weshalb das Christenthum, das ganz auf der Anerkennung des Werthes der Persönlichkeit beruht und darum eine historische Providenz und historische Weltökonomie lehrt, dem Platonismus diese seine wesentlichen Grundlagen nicht verdanken kann.

Ich will deshalb die alten und neuen Versuche dieser Art schlafen lassen und lieber nur an die bedeutende Arbeit von Heinrich von Stein erinnern, der in seinen „Sieben Büchern zur Geschichte des Platonismus“ (II. S. 374) über die Platonische Unsterblichkeitslehre vom christlichen Standpunkt aus interessant und unbefangen urtheilt: „Ich glaube“, sagt er, „durch meine Darstellung des Phaidon gezeigt zu haben, dass seine eigenthümliche Grösse auch mich bewegt. Zugleich aber auch, dass er doch eben durch nichts Anderes uns so bewegt, als weil er der klarste Ausdruck ist für die des Trostes und der Hoffnung entbehrende Situation der sich selbst überlassenen Menschheit dem Tode gegenüber. Sie möchte nämlich sterben können: aber jenes Kind in ihr, von welchem Sokrates redet, will sich doch immer nicht ganz zur Ruhe geben. Platon hat „dem König der Schrecken“ doch Nichts von seinem Stachel zu nehmen vermocht“ u. s. w. — Dies ist vollkommen zutreffend, da Platon in der That das Ende der Persönlichkeit mit dem Tode annahm und an eine persönliche Unsterblichkeit in christlichem Sinne nach allen Grundsätzen seines Systems nicht glauben konnte.

Der charaktervolle und edle, uns leider so früh entrissene M. von Engelhardt hat zwar in einer von seinen Reden mit voller Schärfe den Gegensatz hervorgehoben, der zwischen dem in philosophischer Ruhe und Heiterkeit sterbenden Sokrates und dem die Todesschauer in ihrer furchtbaren Macht menschlich

fühlenden Christus zu Tage tritt; allein diese schön durchgeführte Antithese steht trotz ihrer in die Augen fallenden Wahrheit doch nicht in Widerspruch mit dem von H. v. Stein ebenso wahr Bemerkten; denn v. Engelhardt denkt dabei an den Philosophen selbst, der ja, da es sich um Platonische Philosophie handelt, die individuelle Existenz als eine natürlich entstehende und vergehende auffasst und im Tode des Einzelnen kein wichtiges Ereigniss für die Welt sehen kann, sofern die menschliche Gattung ja wie ein unsterblicher Gott lebt und in immer neuen einzelnen Lebenserscheinungen die unsterbliche Wahrheit wieder zur Erkenntniss bringt, wobei die Todesfurcht vielmehr als eitle Illusion des blos individuellen Lebens und Werthes für ein Hinderniss tapferer und aller auf das Gemeinwohl gewendeten Handlungen gehalten werden muss; während v. Stein nicht sowohl den Philosophen, als den Kreis der ihn umgebenden und persönlich liebenden Schüler und den menschlich fühlenden Leser im Auge hat, die durch den Nachweis, dass die Erkenntniss (φρόνησις) in uns ein qualitativ ewiges Leben ist, dass die Tugend das Werthvollste im Dasein bildet und dass die idealen Mächte der Welt vor Entstehen und Vergehen völlig gesichert sind, natürlich keinen genügenden Trost bei dem Abscheiden der geliebten individuellen Persönlichkeit finden können und auch, da sie einfach menschlich und noch nicht Platonisch geschult denken, ihrem eigenen Tode gegenüber durch solche idealistische Reflexionen keine Beruhigung und Hoffnung gewinnen.

Es scheint, als wenn H. v. Stein, der doch sehr feinsinnig ist, den in den obigen Auseinandersetzungen deducirten Schein in den Platonischen Beweisen auch wohl selbst gemerkt hat, wenn er (l. l. p. 376) sagt: „Wer nach Argumenten für die Unsterblichkeit fragt, wird nicht ohne Misstrauen gegen den Platonischen Beweis des non posse mori sein, eben weil dies zu viel beweisen heisst, mehr jedenfalls, als die natürliche Empfindung erwartet.“ Dass v. Stein dennoch bei Platon die Absicht annimmt, die persönliche Unsterblichkeit zu erweisen, thut nichts zur Sache, bekräftigt vielmehr die Unbefangenheit seines Standpunktes, auf dem er nur den speculativen Motiven nicht gerecht wird. Darum hebt er auch wieder mit gleichem Tact die Beziehung des Sterbenden zu seinem Leichnam hervor (S. 377), in welchem der Platonische Sokrates „nicht mehr einen

der Fürsorge würdigen Gegenstand erblickte", und erinnert daran, dass die Forderung einer solchen Theilnahmslosigkeit dem antiken Geiste unbedingt widersprach. Alle diese wohlbegründeten Bemerkungen v. Stein's heischen, wie ich meine, das Zugeständniss, dass Platon für die ewige Bedeutung der individuellen Persönlichkeit keinen Begriff in seinem Systeme hatte. Denn nur wenn das Individuelle überhaupt werthlos ist, muss der Leichnam als leere Hülle eines blossen Beispiels des allgemeinen Lebens auch der Theilnahmslosigkeit verfallen. Die Sorge für den Leichnam musste aber in dem gesunden Volksbewusstsein bei Griechen sowohl, wie bei den meisten Völkern, immer sehr stark sein, weil das Gefühl von der Bedeutung des individuellen Daseins als des allein wirklichen ein natürliches ist und deshalb auch die Erinnerung daran, welche durch den Leichnam geboten wird, etwas Heiliges sein wird, ebenso wie das individuelle Leben als etwas Heiliges und nicht beliebig zu Verletzendes gilt. Darum nimmt Platon auch in den „Gesetzen", wo er mit dem wirklichen Volksleben zu pactiren hat, bei seinen Bestattungsgesetzen auf diese Gefühle die gebührende Rücksicht. — Ich meine darum, dass von Stein's Betrachtungsweise, sobald das Element der Dialektik stärker betont würde, von selbst in einen vollen Einklang mit meiner Auffassung übergehen müsste.

§ 7. Vergleichung der unphilosophischen mit der philosophischen Interpretation.

Zum Schluss sei gestattet, wie das bei guter Finanzwirthschaft erforderlich ist, den Status für die beiden Interpretationsweisen der Platonischen Schriften aufzunehmen. Wir müssen von der unphilosophischen, wie von der philosophischen Methode die Activa und Passiva aufstellen und zusammenrechnen, um den Vermögensstand zu übersehen.

A. Die unphilosophische Interpretation.

Unter dieser Ueberschrift verstehe ich alle diejenigen Auffassungen Platon's, welche entweder principiell die Ausscheidung der reinen dialektischen Erkenntniss aus der gemischten, mit mythischen Elementen versetzten Darstellung Platon's verbieten, wie z. B. die Auffassung Bonghi's; oder welche den Unterschied des rein philosophischen und orthodoxen Elementes

nicht herausfinden können, daher z. B. persönliche Präexistenz und Unsterblichkeit, wie Zeller, für „die entschiedenste wissenschaftliche Ueberzeugung" Platon's ausgeben und also von dem, was bei Platon wissenschaftlich heisst, keinen Begriff haben.

1. Activa.

1. Unter das Credit muss man ihnen setzen, dass sich nach dieser Auffassung der gemischte Bestand der Dialoge bequem reproduciren lässt. Man bedarf keiner Arbeit und dialektischen Chemie, sondern kann beliebig alle von Platon ausgeführten Gedanken leicht wiederholen. Darum muss hiernach diese Interpretation mit dem Bestande der Platonischen Dialoge mehr zu harmoniren scheinen, sie muss für natürlich, ungekünstelt, treu und richtig gelten.

2. Zweitens bleibt bei dieser Auffassung in der sogenannten „wissenschaftlichen" Ueberzeugung Platon's auch der pathologische Reiz, die ganze gemüthliche und phantasievolle Form, wie bei allen Mythologemen und Dogmen, was dem philosophisch Ungeschulten jedenfalls ansprechender ist und ihn mehr begeistert und entzückt, als die rein philosophische Darstellung. Darum muss diese Interpretation den meisten Lesern mehr gefallen.

2. Passiva.

1. Als Debet ist aber einzutragen erstens, dass diese Interpretation das Wesentliche in allen Platonischen Dialogen, den Unterschied des Wissens und Meinens, nicht herausfindet und darum den ganzen wissenschaftlichen Werth und Sinn der Platonischen Philosophie zerstört. Diese Interpretation interpretirt gar nicht, sondern memorirt blos. Interpretiren heisst, den gegebenen Ausdruck auf die Principien und Gesetze des Systems zurückführen. Das fällt hier ganz weg, weil der gegebene Ausdruck ohne Weiteres als Dogma mit den dialektischen Principien zusammengeordnet wird. Also scheint diese unphilosophische Interpretation blos natürlich, ungekünstelt und richtig zu sein; in Wahrheit ist es gar keine Interpretation, weil es dabei keiner Vermittelung zwischen einem imaginativen Ausdruck und einem philosophischen Lehrgehalte bedarf. Mithin bleibt uns diese Interpretation die ganze Lehre Platon's, wodurch er ein Philosoph, ein Wissender ist, schuldig.

2. Fast grösser noch (wenn es möglich wäre, nach Wegnahme der Philosophie eines Philosophen noch von seiner Lehre zu handeln) ist das zweite Debet; denn die Forderung von Lohn und Strafe im Jenseits zerstört den ganzen sittlichen

Gehalt seiner Ethik, also gerade das, was Platon als sein eigenthümliches Verdienst, als seine charakteristische Leistung mit Emphase selbst bezeichnet und als ein monumentum aere perennius aufgerichtet hat. Eine Interpretation also, welche die volksmässige, pathologische Vorstellung dem Philosophen selbst als ein Vorurtheil oder einen Glaubenssatz zuschreibt, bleibt uns die ganze Ethik Platon's schuldig und im Besonderen alles Das, was an dieser Ethik das Charakteristische für Platon und das Grosse und Werthvolle bildet. Hierbei ist also auch von keiner Interpretation die Rede, sondern, was an solcher Darstellung gefällt, rührt blos von der Reproduction der dichterischen und mythischen Vorstellungen her, während in Wahrheit eine Entmannung und Entweihung des Platonischen Charakters begangen wird.

3. Die unphilosophische Interpretation constatirt bei Platon Widersprüche, bleibt uns aber die Gründe für den Ursprung derselben schuldig; denn die Behauptung, dass alle grossen Denker manche Punkte ihrer Ueberzeugung nicht hätten in Einklang bringen können, und dass es manchmal besser sei, sich in solchen Dingen in Widerspruch mit sich selbst zu befinden, bietet doch keine Erklärung, warum Platon gerade zu diesen Widersprüchen kommen musste. Die Interpretation hätte hier pragmatisch oder logisch die Nothwendigkeit der angeblich vorgefundenen Widersprüche entwickeln oder wenigstens analytisch durch Belegstellen zeigen müssen, dass Platon etwa wie Hegel irgendwie den Widerspruch geschätzt und den Nachweis des Widerspruchs nicht vielmehr überall als Grund der Verachtung seinen Widersachern gegenüber geltend gemacht hätte. Hat Platon doch gerade zuerst in der Geschichte der Logik das principium identitatis und contradictionis als das Kriterium alles wirklichen Denkens, aller Vernünftigkeit und Besonnenheit aufgefunden und aufgestellt!

4. Die unphilosophische Interpretation bleibt schuldig den Grund, weshalb sich Aristoteles in der Unsterblichkeitslehre nicht an die Widerlegung Platon's gemacht hat, obgleich er doch nur den reinen, unpersönlichen Geist (νοῦς) für unsterblich hielt, ebenso wie die Neuplatoniker, und weshalb Panätius den Phaidon für unecht erklären wollte, und weshalb die modernen Philosophen, welche sich an Platon bildeten, wie Schelling, Schleiermacher, Hegel u. A., dem Platon die

persönliche Unsterblichkeit aberkannten, obgleich sie doch, wie jeder Leser sonst, nicht blind dagegen waren, dass im Phaidon und in anderen Dialogen von Präexistenz und dereinstiger Vergeltung die Rede ist.

5. Ferner bleibt räthselhaft, weshalb Platon, wenn er mit ahnungsvollem Geist sich von heiliger Ueberlieferung treiben und erheben liess zum Glauben an eine persönliche Unsterblichkeit, dennoch die Wissenschaft zum Richter über alle Religion machte und, statt im Glauben die höchste Erkenntnissquelle anzuerkennen, vielmehr den Glauben tief unter das Wissen setzte und als einziges, letzthin entscheidendes Kriterium der Wahrheit die Dialektik verkündete.

Kurz, um die Bilanz zu ziehen, die beiden Activa gleichen sich nicht nur durch die ersten beiden Passiva aus, sondern lassen daselbst noch einen unermesslichen Rest des Debet übrig, und dazu kommen die anderen Schuldforderungen, die aufgezählt sind, und viele weitere, die nicht einmal angemeldet wurden, weil der Bankerott der Firma zu evident war.

B. Die philosophische Interpretation.

Methode.

Diese setzt voraus, dass ein philosophisches Buch nur verstanden werden kann, wenn man die Begriffe, die Principien und die Methode des Verfassers herausfindet. Bei einem einzelnen Werke muss zwar in gewissem Sinne die Interpretation im Kreise laufen, indem aus der Analyse als Resultat das synthetische Element hervorgeht, wie umgekehrt die Erkenntniss dieses Elements als Gesichtspunktes wiederum die Analyse unterstützt. Allein bei Platon ist die Interpretation vor den dabei leicht unterlaufenden Fehlern geschützt, weil eine grosse Menge von Schriften vorliegen, in denen immer dieselben principiellen Elemente wiederkehren, so dass sie sich gewissermassen von selbst aus der Verhüllung der einzelnen Anwendungen herausschälen. Auch hat Platon nicht versäumt, selber die Principien zu isoliren und sie zugleich mit der Methode ihrer Auffindung zu erörtern. Die philosophische Erklärung Platon's verlangt nun, dass der Interpret immer diese Principien und diese Methode als Beziehungspunkte im Auge behalte, wenn er irgend eine Stelle oder ein zusammenhängendes

Räsonnement analysiren will, und dass er seine Arbeit nicht für beendigt ansehe, wenn die Analyse etwa ein Resultat ergiebt, das mit den systematischen Principien des Philosophen im Widerspruche steht.

Es ist zwar bei einer Schriftstellerlaufbahn von 47 oder 49 Jahren wahrscheinlich, dass der Philosoph nicht gleich im Anfang alle seine Lehren fertig auf dem Papiere gehabt habe, sondern dass er allmälig zu immer grösserer Klarheit, Bestimmtheit und systematischer Ordnung aller Gedanken fortschritt, ja, es wäre möglich, dass Platon ähnlich wie Fichte und Schelling verschiedene Perioden durchgemacht hätte, in denen seine Grundgedanken nicht blos verschieden ausgedrückt, sondern auch vielleicht geradezu andere gewesen wären. In diesem Falle müsste die Interpretation die Perioden und die zugehörigen Werke scheiden, dann aber für jedes Werk die zugehörigen Principien zu Beziehungspunkten nehmen, um demgemäss die einzelnen Ausführungen widerspruchslos zu deuten, genau in derselben Weise, wie die Grundsätze und Definitionen des Eukleides in allen geometrischen Lehrsätzen desselben widerspruchslos dieselben bleiben, oder wie bei einer grammatischen Interpretation unter Accusativ immer der Accusativ und nicht zuweilen auch der Dativ verstanden wird.

Wenn sich deshalb aus der analytischen Interpretation eines gegebenen einzelnen Räsonnements als Resultat etwa ergeben sollte, dass Platon unter Vernunft, welche ihm principiell durch die Identität der von ihr erkannten Ideen bestimmt ist, dasselbe verstehe wie Seele, deren Begriff auch das Anderssein, die Bewegung und Veränderung noch in sich schliesst, so darf man sich dabei nicht beruhigen, sondern muss dies Resultat wegen seines Widerspruchs mit den Principien für ein noch zu lösendes Problem erklären und seine Interpretation noch für unbeendigt halten.

Ebenso, wenn sich etwa zeigte, dass etwas Einzelnes, welches seiner Natur nach von Platon als entstehend und vergehend und gemischt bestimmt wird (mögen es einzelne Bäume, Pferde oder Seelen sein), nach dem Zusammenhange eines gegebenen Räsonnements den metaphysischen Ort eines Princips, welches seiner Natur nach etwas Allgemeines und Ewiges ist, erhielte: so muss der gefundene Widerspruch das Zeichen einer noch unvollendeten Interpretation bilden.

Sollen nun solche Schwierigkeiten überwunden werden, so muss man, damit sich das Zusammengehörige naturgemäss anlege, noch den einen oder den anderen Beziehungspunkt in's Auge fassen, der uns sofort die Coordination der bezüglichen Glieder in dem Räsonnement erschliesst. Denn was in der Einen Beziehung widersprechend zu sein scheint, das wird mit Hinzunahme einer anderen Beziehung doch richtig und verständlich sein können. So ist Vernunft und Seele zwar nicht einerlei, und was von der Vernunft gilt, kann nicht ebenso von der Seele, weder von dem Wesen der Seele, noch von der einzelnen Seele gelten; gleichwohl wird, wenn wir die Beziehung zum Körper hinzunehmen, die Seele dasjenige Princip sein, dem die Vernunft zukommt, und mithin wird die Seele im Hinblick auf die ihr zukommende Vernunft nicht unpassend in gegensätzlicher Beziehung zum Körper die Rolle spielen können, die bei feinerer Analyse erst wieder an die zwei elementaren Beziehungspunkte vertheilt werden müsste, deren Mischung und Function sie ist. So wird die philosophische Interpretation mit Leichtigkeit entweder die scheinbaren Widersprüche in den Dialogen auflösen, oder auch etwa die noch vorhandene, wirkliche Unklarheit des Verfassers im Hinblick auf die später von ihm gewonnenen, scharf bestimmten Begriffe nachweisen können.

Wenn deshalb einige moderne Platonforscher sich gegen jede philosophische Interpretation ungeberdig anstellen und überall gleich ein unexactes und unphilologisches Verfahren wie bei Schelling und Hegel wittern, so müssen sie in sich gehen und sich bekennen, dass die exacteste, philologische Interpretation doch erstens nach der Literaturgattung des Autors verschiedene Voraussetzungen erfordert, und dass nicht Jeder, der einen Tragiker oder einen Historiker erklären kann, damit schon befähigt ist, auch einen Philosophen genügend zu interpretiren. Zweitens ist für die individuelle Interpretation eines philosophischen Werkes nicht blos allgemeine philosophische Schulung erforderlich, sondern z. B. für die Erklärung Platon's eine genaue Kenntniss seines ganzen Systems, seiner dialektischen Methode, seiner Terminologie und zugleich auch die Kenntniss und das Verständniss aller seiner Vorgänger, deren Werke auf seine Denkweise Einfluss übten. Ferner muss man seine Compositionsweise und seinen Stil, seine Geistes- und Charakter-

eigenschaften, seine Ironie, seinen Humor, seine Megalopsychie und seine politische und literarische Stellung u. dergl. kennen, wenn man fähig sein will, uns eine exacte und streng philologische Rechenschaft über den Inhalt und die Absicht jedes Dialogs und jeder Stelle daraus zu geben. Wer sich deshalb erlaubt, schlechthin gegen philosophische Erklärung eines philosophischen Autors zu declamiren, der möge sich besinnen, wie Denjenigen wohl Platon selbst behandelt haben würde, der so als blosser Thyrsosträger sich für einen Mysten ausgiebt oder, was dasselbe ist, der den Unterschied zwischen diesen Stufen des Verständnisses abstreiten und zu seiner nüchternen und dem Pöbel zugänglichen Auffassung die Weisheit des göttlichen Mannes herabziehen will. Doch jene grossen Richter, die sich auf ihrem Recensentenstuhle in der Studirstube sicher und fern vom Gefechte fühlen, würden gleich kleinlaut werden, wenn man sie einmal bei einer Disputation vor einer Versammlung einer Sokratischen Prüfung unterzöge und sie zu strammer Brachylogie in Frage und Antwort nöthigte, um ihr vermeintes Besserwissen gebührender Weise in das Licht der Komik zu rücken. Ich will noch erwähnen, dass zur Interpretation Platon's auch noch die exacte Beherrschung aller Aristotelischen Werke gehört, weil Aristoteles dem principiellen Elemente seiner Philosophie nach allein von Platon gebildet ist und deshalb mindestens ebensoviel zur Erklärung desselben beisteuern muss, wie der Botaniker die entfaltete Blume und die Frucht heranzieht, um die Bedeutung der Theile in der noch geschlossenen Blüthe zu erklären. Wer sich deshalb blos auf Platon zu verstehen und daran genug zu haben glaubt, der muss wissen, dass er sich auf diesen noch nicht versteht, bis er erst den Stagiriten ebenso sich zu eigen gemacht hat. Hat man irgend einen Begriff in den Platonischen Dialogen zu bestimmen, so muss man, um das eigenthümlich Platonische herauszufinden und ihn nach seinem ganzen Inhalt und Umfang zu überschauen, als Beziehungspunkt denselben Begriff bei Aristoteles aufsuchen. Man wird dann sehen, dass dieser Begriff entweder als currente Münze einfach hinübergenommen, oder dass er näher bestimmt ist, oder dass Aristoteles ihn zerlegt hat und in verschiedenen Bedeutungen gebraucht oder ihn als falsch verwirft und einen besseren oder schlechteren an die Stelle gesetzt hat. Jedenfalls wird man durch diese Betrachtung erst die Arbeit Platon's, seine Methode, seinen Erfolg

oder seine Verlegenheiten und seine Grenzen überschauen und jeden Begriff genügend in seiner ganzen inneren und äusseren Bestimmtheit verstehen können.

Die Unsterblichkeitsfrage.

Wenn wir nach den Gesetzen dieser philosophischen Interpretation die Unsterblichkeitsfrage erörtern, so zeigt sich, dass dadurch alle die Schwierigkeiten und Verlegenheiten der unphilosophischen Auslegung sofort verschwinden und eine völlig exacte Analyse möglich wird. Denn erstens kommt der Vorzug, den die unphilosophische Reproduction des Inhalts der Dialoge zu haben scheint, auch für uns nicht in Wegfall; die mythische Darstellung soll ja gar nicht auf eine blos dialektische Behandlung der Frage reducirt werden, sondern beide Darstellungsweisen sollen als Platonische Formen anerkannt bleiben. Nur werden wir die Erklärung der mythischen Form hinzufügen müssen, weil die individuelle Präexistenz und das individuelle Leben nach dem Tode als unverträglich mit den systematischen Platonischen Principien ein Problem für die Interpretation bilden. Wenn wir aber mit Hilfe von Aristoteles, wo die Lehre in den bestimmtesten Linien ausgeführt ist, bedenken, dass die Vernunft (νοῦς) von der Seele abgesondert (χωριστόν) wird und doch nur in den individuellen Seelen erscheint, so ist sofort klar, wie bei Platon, der dieselbe Lehre vortrug, noch ein bestimmter Beziehungsgrund vorhanden gewesen sein muss, um dessentwillen er diese dialektische Scheidung nicht überall betonte. Dieser Grund liegt in der Beziehung auf die Leser. Denn da er nicht blos für Philosophen schrieb, sondern einen weiteren Kreis bilden wollte, so musste er neben der dialektischen Schauung auch die Orthodoxie anerkennen. Mithin durfte die Vernunft und das Wesen der Seele nicht von der Persönlichkeit abgetrennt werden. Da nun die Vernunftbegriffe frei sind vom Entstehen und Vergehen und ein ewiges Wesen haben, so musste der Persönlichkeit, in welcher sie zur Erkenntniss kommen und die also mit der Vernunft zusammenhängt, die Folgerung auch zum Vortheil gereichen und der individuellen Seele also eine Existenz vor der Geburt und nach dem Tode zugebilligt werden. Hätte Platon aber diese Folgerung als einen wirklichen Lehrsatz seines Systems anerkannt, so hätte er alle seine sonstigen Principien über die Grenze (πέρας) und das Unbegrenzte (ἄπειρον), über das Identische (ταὐτόν) und das Andere (θάτερον), über

das Allgemeine und Individuelle, über das Intelligible und Sensible, über das Ewige und Zeitliche u. s. w. umwerfen und ein ganz anderes als das Platonische System vortragen müssen, weil er dann individuelle Seelen als Principien gehabt hätte, d. h. eine Art von Leibnitz'scher Monadologie. Da sich dies nun nirgends in seinen Dialogen zeigt und wir also nicht den mindesten Grund haben, der dialektischen Darlegung seiner Lehre zu misstrauen, die Präexistenz und Unsterblichkeit individueller Seelen auch in seinen Dialogen nur bei ethischen Fragen und im Zusammenhange mit Mythen vorkommt, so ist klar, dass sie überhaupt nur einen mythischen und orthodoxen Ausdruck für eine dialektisch zu beweisende Wahrheit bildet. Das Wahre darin ist die Ewigkeit und der höchste Werth, den das Wesen und der Inhalt der Vernunft für den lebendigen Menschen hat und haben soll; das Mythische und blos Orthodoxe liegt in der populären Nichtunterscheidung des Vernunftinhaltes und seines Besitzers, da die Ideen ja nur in und von Individuen erkannt werden. Das Motiv der Nichtunterscheidung liegt darin, dass die Täuschung über die theoretischen Consequenzen für den nicht philosophisch Gebildeten unschädlich ist, dagegen für seine sittliche Bemühung, sich mit Ernst und Eifer zur Tugend und Weisheit, d. h. zum Besitz der Vernunfterkenntniss und zur Durchführung derselben in seinem Leben, zu begeistern, von grossem Vortheil sein wird. Da nun Platon als genialer Mann dies sowohl instinctiv herausfühlte, als auch sich durch sorgfältige staatsmännische Reflexion über die für verschiedene Begabungen der Menschen passende geistige Nahrungsform Rechenschaft gegeben und dabei die lakonischen jesuitischen Grundsätze in ihrer edelsten Auffassung als richtig befunden hatte: so steht nichts im Wege, seine mythische Darstellungsweise der Wahrheit sowohl für eine instinctive, künstlerische Schöpfung, wie auch für eine vor seiner eigenen politischen Reflexion gerechtfertigte, pädagogische Anpassung zu erklären. Denn wenn ihn auch seine dichterische Anlage von selbst zu mythischer Darstellung der philosophischen Erkenntnisse trieb, so zeigt er doch an vielen Stellen eine für manchen Leser erschreckliche Nüchternheit und weltliche Klugheit, so dass man nicht annehmen darf, er sei von seinem eigenen poëtischen Enthusiasmus zu albernen und seinem ganzen System widersprechenden Behauptungen fortgerissen, sondern vielmehr, dass er vor seiner pädagogischen

Liebe und Weisheit diese Darstellungsweise rechtfertigen und sie sogar als die einzig passende und schönste orthodoxe Auffassung der Wahrheit erklären konnte. Deshalb kann die philosophische Interpretation Platon's den Befund der Unsterblichkeitslehre in den Dialogen vollkommen würdigen und wird weder mit Einigen dem Platon die Ahnung der christlichen und wahren Unsterblichkeit zuschreiben, weil er seiner ganzen Denkweise nach keine Ahnung davon hatte, noch mit Panaitios Dialoge verwerfen, noch mit den unphilosophischen Interpreten das dialektische System Platon's in chaotische Verwirrung bringen, um individuelle Principien unorganisch und lächerlich an die Ideen anzulegen, ut desinat in piscem mulier formosa superne; sondern sie wird gerecht jedes an seinem Platze und in seiner Beziehung anerkennen und doch die Einstimmigkeit der Lehre und der Gesinnung Platon's rühmen und vertheidigen.

Zweitens wird auch der Vorzug, den die unphilosophische Auslegung zu haben scheint, nämlich die ethische und das Gemüth bewegende Seite des Unsterblichkeitsglaubens, welche besonders in der Idee einer dereinstigen Vergeltung liegt, aufzunehmen, von uns mit grösserem Rechte behauptet. Denn bei der unphilosophischen Interpretation tritt ein heilloser Conflict mit der echten und eigenthümlichen Ethik Platon's auf; für uns aber herrscht Einstimmigkeit der Lehre, da nach philosophischer Interpretation die Vergeltungsidee nur für die orthodoxe Darstellung zu gebrauchen ist, um auch Diejenigen, welche der reinsten Gesinnung unfähig sind, dennoch zu ihrem und zum Heil der Gesellschaft mit Motiven zu versehen und dadurch gesetzmässige Handlungen zu verbreiten und Unrecht nach Möglichkeit zu verhüten.

Während also die unphilosophische Erklärung sich scheinbare Vorzüge verschafft, indem sie dabei zugleich von dem strengen Geiste der Platonischen Dialektik und Ethik absieht und das Platonische Gedankensystem in eine hässliche und vulgäre chaotische Verwirrung bringt, so besitzt die philosophische Erklärung jene Vorzüge in Wahrheit und ohne solche herabwürdigende Bedingungen. Ausserdem aber fallen für dieselbe alle die Schwierigkeiten weg, von denen oben einige vorgeführt wurden; denn es bestehen dabei keine Widersprüche in Platon's Kopf, und die Auslegungen der strengeren Philosophen werden

begreiflich und gerechtfertigt und Platon kann sowohl die Religion und ihre Macht anerkennen, als sie doch auch dem Tribunal der Vernunft unterordnen.

Dass sich, wenn man statistisch die Auffassung Platon's bei allen seinen Lesern, so weit dies möglich ist, aufnehmen wollte, ohne Zweifel ergeben würde, dass die orthodoxe Auffassung bei Weitem das Uebergewicht habe, verschlägt nicht nur nichts gegen die philosophische Interpretation Platon's, sondern dient ihr vielmehr nur zur Bestätigung, da wir gerade nachgewiesen haben, dass die orthodoxe Darstellung für die grössere Masse der Leser bestimmt war und es daher Platon's Erwartung und Absicht nur entsprechen konnte, wenn die meisten Leser nach seiner Pfeife tanzten.

Möge daher immerhin die unphilosophische Auslegung sich noch in Compendien der Geschichte der Philosophie und in den vielen davon abhängigen theologischen und sonstigen Specialschriften halten, so ist sie doch wissenschaftlich abgethan, wenn nicht neue und bisher unerfindliche Gründe zu ihrem Besten aufgebracht würden, wovon bei Kenntniss der Sachlage wohl keine Rede sein kann.

Hypothese einer Entwickelungsgeschichte Platon's unhaltbar.

Es giebt nämlich nur Einen Grund, den man zwar bis jetzt noch nicht angeführt hat, der aber in der That allein plausibel sein würde, um die Möglichkeit, die orthodoxe Auffassung auch Platon selbst zuzuschreiben, uns nahe zu legen, nämlich die Annahme einer allmäligen Entwickelung Platon's, wonach er in einem früheren Stadium noch dem blossen Glauben unterthan gewesen und hernach erst in den Besitz der dialektischen Wissenschaft gelangt wäre. Diese genetische Erklärung könnte sich nur auf eine Chronologie der Platonischen Dialoge stützen und müsste in die frühere Zeit denjenigen Dialog setzen, der etwa die orthodoxe Auffassung vorherrschend vertritt, also etwa den Phaidon.

Allein auch dieses Hilfsmittel bringt keine Rettung; denn erstens steckt im Phaidon selbst, wie schon Schleiermacher und Schelling hervorgehoben haben, für jeden philosophischen Leser unverkennbar die speculative Lehre des Idealismus; zweitens kann der Phaidon auch nicht an den Anfang der schriftstellerischen Thätigkeit Platon's verlegt werden, da er auf das Symposion folgt. Drittens kann auch nicht irgend ein

anderer Dialog genannt werden, der die orthodoxe Auffassung etwa allein vertrete; denn wollte man z. B. den Staat nennen, so enthält doch gerade dieser auf's Deutlichste auch die Darwinistischen Züchtungslehren, vor denen jede persönliche Unsterblichkeit verschwinden muss. Wollte man den Phaidros in die Jugendzeit verlegen, so hat man dort unter anderen Lehren auch die, dass die Seele sich in allerlei Gestalten verwandelt, was der persönlichen Unsterblichkeit den Garaus macht, weshalb Zeller die Seelenwanderung ja auch für ein mythisches Element erklärt, ohne uns doch zu enträthseln, was dieser Mythus bedeuten solle und warum er von der Unsterblichkeitslehre sich derart unterscheide, dass diese als nicht mythisch angesprochen werden könnte. Nimmt man aber etwa die Apologie als die früheste Schrift, so findet man keine Ueberzeugung von der Unsterblichkeit, sondern etwa den Zweifel oder eine Indifferenzerklärung. Kurz, es findet sich kein Dialog, der uns für eine hypothetisch bei Platon angenommene Ueberzeugung von persönlicher Unsterblichkeit dienen könnte, um eine Entwickelungsgeschichte seiner Lehre über diesen Punkt zu begründen, ganz abgesehen davon, dass bei allen diesen Hypothesen erst noch der Verstoss gegen die Chronologie beseitigt werden müsste.

Aristoteles vermisst ein Princip des Individuellen bei Platon.

Also wird man sich wohl schon darin finden müssen, dass Platon in dieser Lehre vom Anfang bis zum Ende seiner Schriftstellerlaufbahn dieselbe Ueberzeugung gehabt hat. Und wenn man sich nicht seltsamer Weise darin gefiele, Platon Widersprüche in seinem Gedankensystem als einen besonderen Vorzug des Genies zuzuschreiben*), so würde man doch

*) Ich denke hier besonders an Krohn (Platon. Frage S. 142 ff.), dessen gemüthvolle Art mich immer sympathisch berührt, wenn ich auch natürlich seinen Ansichten nicht zustimmen kann. Krohn will für die Philosophie das Vorrecht in Anspruch nehmen, ohne Methode verfahren zu dürfen und durch Widersprüche nicht an Geltung einzubüssen. Ich verzichte auf solche Privilegien, und die Advocaten derselben, welche Krohn anführt, wie Lange und Schelling, haben bei mir keinen Credit. Eine Widerlegung von Krohn's Argumenten ist aber bei Voraussetzung solcher Privilegien schlechterdings unthunlich, weil man doch nur den Widerspruch seiner Behauptungen untereinander und mit den überlieferten Platonischen Dialogen nachweisen könnte, was, wenn Widersprüche für

auch gerade durch die gern hervorgehobene entgegengesetzte Stellung des Aristoteles sich veranlasst finden müssen, dem das Allgemeine der Idee verfolgenden Platon im Gegensatz zu dem individuelle Substanzen fordernden Aristoteles eine Verewigung individueller Seelen abzusprechen, da es doch keinen Sinn haben kann, dass Aristoteles an Platon überall das blos Allgemeine (*καθόλου*) der Principien rügt und ihm die Unmöglichkeit, zu dem Individuellen (*τὸ καθ᾽ἕκαστον*) überzugehen, vorhält, wenn Platon die Individualität der Seelen sogar als eine ewige festgehalten und also individuelle Substanzen nach der Art der Atome gelehrt hätte. Wo man also auch nur hinblicken möge, überall finden sich schreiende Widersprüche, wenn man die orthodoxe Auffassung der Unsterblichkeit für eine philosophische Lehre ausgeben will. Ich schliesse deshalb mit dem richtigen metaphysischen und methodologischen Satze des Aristoteles: *τῷ μὲν ἀληθεῖ πάντα συνᾴδει τὰ ὑπάρχοντα, τῷ δὲ ψευδεῖ ταχὺ διαφωνεῖ τἀληθές.*

Philosophen nichts zu bedeuten haben, von keinem Belang wäre. Also befindet sich Krohn mir gegenüber in einer ganz unangreifbaren Stellung und wird mir nicht verübeln, dass ich meine Waffen, die ich nur unter unbedingter Anerkennung des Satzes vom Widerspruch und nur mit strengem Nachweis der Methode gebrauchen mag, auch nur gegen verwundbare Autoren kehre. So gehen z. B. „die abgestandenen Wasser des Rationalismus“ (S. 151), aus denen ich Armer im Unterschied von Zeller trinken soll, wie Jeder weiss, auf Kant zurück. Trotzdem sieht Krohn (S. 150), dass ich „mit wegwerfendem Tone über Kant spreche“, während er selbst gerade diesen Rationalisten Kant „durch seine speculative Kraft und Tiefe dem Platon für durchaus ebenbürtig“ hält. Wenn nun der Satz vom Widerspruche Geltung hätte, dann müsste jetzt ein Anderer das abgestandene Wasser trinken. Doch es scheint mir, als hätte Krohn überhaupt mir gegenüber Einiges wieder gut zu machen, und ich will deshalb wie bei einem blossen Missverständniss den Degen in die Scheide stecken.

Sechstes Capitel.

Platon's Diät.

§ 1. Die Aufgabe.

Man könnte meinen, die Diät eines Philosophen wäre eine etwas seltsame Aufgabe für eine wissenschaftliche Untersuchung und stände in keinem Zusammenhang mit seiner Philosophie und seinen eigenthümlichen Bestrebungen. Dies wäre richtig bemerkt, wenn der Philosoph, mit dem man zu thun hat, ganz wie andere Menschen lebte, wo denn freilich der Geschichtsschreiber der Philosophie keine Veranlassung hätte, sich in die Küche seines Helden zu verirren. Es ist aber doch schon z. B. sehr interessant, zu wissen, dass Kant nur einmal des Tages Speise zu sich nahm und die übrige Zeit blos Wasser trank. Erfährt man dann freilich, dass er regelmässig von eins bis vier Uhr und zuweilen bis fünf zu Tische sass und dabei dieselben Speisen genoss, wie seine Zeitgenossen, so erscheint dies Alles und die weiteren Einzelheiten als blos anekdotenhaft und ohne alle historische Bedeutung, weil es nur an der Persönlichkeit hängt und mit der eigenthümlichen Lehre Kant's wenig zu thun hat.

Ganz anders aber verhielte sich die Sache, wenn etwa ein berühmter Mann eine von seinen Zeitgenossen völlig abweichende Diät befolgte, die zu seiner Zeit herrschende Diät verurtheilte und seine Lebensweise zu einer sittlichen Norm machte. So können z. B. die berühmten Stifter der strengen Mönchsorden nicht hinlänglich dargestellt werden, wenn man nicht auch von der Diät, die sie befolgten und vorschrieben, handeln wollte. Das Fasten als corporis castigatio und speciell das carnibus abstinere gehört wesentlich zum Verständniss einer solchen Lebensrichtung und Weltansicht. Wie wäre es nun, wenn der

freie Grieche, der göttliche Platon, aus demselben Gesichtspunkte betrachtet werden müsste? So unwahrscheinlich ein mönchischer Asketismus bei seiner ganzen Weltansicht ist, so auffallend sind doch gewisse asketische Tendenzen der Neupythagoreer und Neuplatoniker, die auf ihn zurückweisen, und ebenso einige Züge der Platon-Legende. Da ich sehe, dass diese Frage bisher noch niemals wissenschaftlich untersucht ist, halte ich ihre Erörterung für nicht unwichtig, weil die Beantwortung für manche andere Frage fruchtbar werden kann und jedenfalls für das Charakterbild Platon's eine physiognomische Bedeutung hat.

Steinhart und die Legende.

Es ist wohl natürlich, dass die Gelehrten für eine Frage, die noch nicht gestellt ist, auch noch kein Material gesammelt haben. Wir müssen deshalb selbst den Anfang machen und Fleissigeren dann das Weitere überlassen. Da die Diät aber mit der Mässigkeit zusammenhängt, so findet man hier und da eine auf Platon's Lebensweise bezügliche Bemerkung. Bei Ast zwar sehe ich nichts derart; auch H. von Stein hat meines Wissens keine Bemerkung darüber gemacht; Zeller rühmt blos die Frugalität und Mässigkeit Platon's; nur Steinhart, der letzte Biograph Platon's, hat nicht blos die Frage angerührt, sondern sie auch sofort, wie er im Stillen voraussetzt, entschieden, wenn wir nicht feiner sagen wollen, dass Steinhart zwar die Frage anrührte, die in ihm unbewusst erwachsenen Vorurtheile aber jede Untersuchung verhinderten. In seinem Leben Platon's S. 82 sagt er nämlich: „Ein anderes albernes Märchen, das uns der Verfasser der Prolegomena auftischt, Platon habe in seiner Jugend in Pythagoreischer Weise nur von Pflanzenkost gelebt, ist offenbar aus der Stelle des Politikos hervorgegangen, wo erzählt wird, dass die Menschen des goldenen Zeitalters nur Pflanzenkost gekannt hätten."

Es ist nun zwar ziemlich gleichgiltig, was der Verfasser der Prolegomena für eine Meinung gehabt hat; wenn man ihn aber anzieht, so darf man ihm nichts Falsches unterschieben. Nun ist die nähere Bestimmung: „Platon in seiner Jugend" nicht aus den Prolegomenen genommen, sondern beruht auf einem Schlusse und zwar einem falschen Schlusse Steinhart's. Die Prolegomena wollen vielmehr Platon's Diät während seines Lebens überhaupt angeben. Steinhart hatte aber

kaum den Eindruck von der Albernheit dieser Mittheilung empfangen, als er schon, weil eben vorher von der Jugend Platon's die Rede war, auch diese Mittheilung, ohne genauer hinzusehen, auf die Jugendzeit bezog; lohnte es sich doch gar nicht, eine solche Mittheilung überhaupt mit einiger Aufmerksamkeit zu prüfen. Die Prolegomena erzählen aber, Platon's Mutter habe nach der Geburt das Kind auf den Hymettos gebracht, um dem Apollo und den Nymphen zu opfern, und zurückgekehrt den Mund des Kindes voller Honig gefunden. Die Bienen, die dies gethan, hätten damit im Voraus angedeutet, dass die von ihm ausfliessenden Reden süsser als Honig (nach Homer) sein würden. Er brauchte auch, wird noch weiter hinzugefügt, eine Nahrung, die nicht von den Thieren, sondern von den Pflanzen stammte.*) Offenbar soll damit die zweite Verrichtung des Mundes berücksichtigt werden, da der Honig doch gegessen wird, so dass, weil der Honig von den Pflanzen stammt, Rede und Nahrung auf das Reine und Schöne deuten müssen.

Soviel zur Auslegung der Prolegomena. Was aber Steinhart's Vermuthung betrifft, oder besser seine zuversichtliche Behauptung, das alberne Märchen von dem Vegetarianismus Platon's wäre „offenbar aus der Stelle des Politikos hervorgegangen, wo erzählt wird, dass die Menschen des goldenen Zeitalters nur Pflanzenkost gekannt hätten“: so ist die Logik dieses Schlusses schwer begreiflich; man hätte dann ja ebenso den Ursprung der Menschen aus der Erde und das Sprechen mit den Thieren auf Platon beziehen müssen. Warum in aller Welt soll die Legende von Platon gerade so etwas erzählen, was doch nach seiner eigenen Darstellung im Politikos nur vor der jetzigen Weltperiode stattfand, und was Platon ga nicht für ein Ideal schlechthin zu erklären geneigt war?

Steinhart hat also das Verdienst, in seiner Biographie Platon's die vegetarische Diät wenigstens erwähnt zu haben, wenn er diesen Zug der Legende auch irrthümlich blos auf die

---

*) Proleg. C. Fr. Hermann VI, Band, S. 198. *διαίτῃ δὲ ἐκέχρητο οὐ τῇ ἀπὸ τῶν ζώων ἀλλὰ τῇ ἀπὸ τῶν φυτῶν.* H. v. Stein (Sieben Bücher II. S. 164) lässt diesen Zug des biographischen Mythus weg, obgleich er ihn hätte brauchen können, da der Apollo in Delos keine blutigen Opfer annahm.

Jugendzeit Platons bezieht und ebenso irrthümlich dafür im „Politikos“ eine Erklärung findet und drittens in blindem Vorurtheil die Frage aus seinen Händen gleiten lässt.

Princip für die Benutzung der Dialoge als Quellen.

Wollen wir der Frage näher treten, so müssen wir bei Platon selbst die Antwort suchen. Da er aber in den Dialogen nicht selber auftritt, so kann man gewöhnlich nur aus den Reden des Sokrates oder der die gleiche Rolle später übernehmenden Personen, wie des Timäus, Parmenides und des Athenischen Gastfreundes auf seine Meinung schliessen, muss aber, wenn er auch nicht von sich selbst berichtet, doch nach seinem ganzen Charakter fest glauben, dass er in seinem persönlichen Leben die Grundsätze, welche er als das Beste und Heilsamste hinstellt, getreu befolgt habe; denn wir haben nirgends ein Zeichen dafür, dass er ein mit sich entzweites Leben geführt und das Bessere gelehrt, das Schlechtere aber zur Ausführung für sich selbst erkoren habe. Wir stellen uns daher die Aufgabe, die Dialoge Platon's in chronologischer Ordnung darnach zu durchmustern, ob wir darin nicht irgendwelche principielle diätetische Bemerkungen finden, die einen directen Rückschluss auf Platon's eigene Lebensweise erlauben oder fordern. Mir scheinen aber nur drei Dialoge hierfür in Betracht zu kommen, der Staat, der Timaios und die Gesetze.

§ 2. Der „Staat“.

Indem wir nun die Bücher des Staates durchmustern, stossen uns zwei entgegengesetzte Aeusserungen Platon's auf, von denen wir die der Zeit nach spätere zuerst erörtern wollen, weil sie wie eine Ausnahme dazu dienen kann, den grösseren Eindruck, den die Regel machen muss, zu verstärken. Denn da wir den Eindruck empfangen werden, dass Platon eine vegetarische Diät für die unserer Natur angemessene erklärt, so muss uns eine davon abweichende Aeusserung nur als Ausnahme erscheinen, die eine besondere Deutung verlangt.

Die einzige für carnivorische Diät sprechende Stelle.

Im dritten Buche des Staates (p. 404. C) nämlich beschreibt Platon die Diät der jungen Soldaten, welche ihm besonders bei kriegerischen Unternehmungen die passendste zu sein scheint.

Er verwirft die zu seiner Zeit herrschende Diät der Athleten, welche ihr Leben verschlafen und wenn sie sich Unregelmässigkeiten erlauben, sofort gefährlich erkranken; er empfiehlt aber den Soldaten seines Staates die bei Homer beschriebene Ernährungsweise der Heroen, die sich nicht mit Fischen und nicht mit gekochtem Fleisch, sondern nur mit Gebratenem bewirtheten. Alle Reizmittel (*ἡδύσματα*) sollen davon wegbleiben.

Es ist keinem Zweifel unterworfen, dass durch diese Stelle ohne Weiteres die ganze Annahme der vegetarischen Diät bei Platon weggeblasen wird, und es scheint sich kaum noch der Mühe zu lohnen, auch nur ein Wort mehr über die Frage zu verlieren. Allein da die ganze Diätfrage, wie Alles im Platonischen Staat, in eine gewisse Beziehung zu der Pythagoreischen Lehre zu setzen ist, so darf man nicht übersehen, dass sich in der Ueberlieferung über Pythagoras derselbe Widerspruch findet. Pythagoras soll nämlich für die Athleten zuerst die alte Diät, die aus getrockneten Feigen, weichem Käse und Weizen bestand, in Fleischdiät umgewandelt haben.*) Da dies nun der sonstigen Ueberlieferung in Bezug auf die vegetarische Diät des Pythagoras widerspricht, so soll ein gleichnamiger Ringschulaufseher (*ἀλείπτης*), der über Einsalbungen geschrieben habe, der Urheber dieser neuen Diät sein.**) Obgleich Plinius 23. 7 und Jamblichus 5 für diesen Einsalber Pythagoras eintreten, so ist doch verdächtig, dass dieser Doppelgänger sowohl gleichzeitig gelebt haben, auch ebenso ein Samier und auch ein Mathematiker gewesen sein soll, und es sieht mir eine solche Zerlegung des Pythagoras der Tradition in zwei Pythagorasse wie ein späteres, nicht ungewöhnliches Kunststück aus, so dass, wie ich glaube, die gesunde historische Kritik lieber den Widerspruch festhalten muss. Pythagoras soll ja auch ein hohes Alter erreicht haben und da können Widersprüche schon sehr leicht durch verschiedene Lebensperioden und damit zugleich wechselnde Ansichten erklärt werden. Es steht übrigens auch nichts im Wege, dass Pythagoras ebenso wie die heutigen Vegetarianer dem rationell geordneten Fleischgenuss wirklich

---

*) Diog. L. VIII. 12.

**) Nicht der gleichnamige Faustkämpfer aus Samos. Vergl. G. F. Unger im Philologus 43. II. Apollodor über Xenophanes. S. 218.

die Erzeugung einer grösseren physischen Kraftleistung zugeschrieben habe, wenn er eine solche Lebensweise auch für die edlere, den Wissenschaften und dem politischen Leben zugewandte Beschäftigung nicht empfahl, sondern gerade wegen der damit verbundenen Schläfrigkeit und Stumpfsinnigkeit seinen Anhängern untersagte. Pythagoras wird ja auch als vorzüglicher Arzt und besonders als Diätetiker gerühmt und so würde dieser scheinbare Widerspruch auch nach den heute geltenden wissenschaftlichen Ueberzeugungen sehr gut mit der Verschiedenheit der Lebenszwecke, für welche die Anordnung gegeben war, übereinstimmen. Dazu kommt noch ein anderes Zeugniss; denn Milon, der berühmte Pankratiast, der nach Theodorus Bericht täglich 20 Minen Fleisch ass, einen dreijährigen Ochsen am Bein durch das Stadium trug und nachher allein verzehrte*), war offenbar von der Partei der Pythagoreer. Er commandirte siegreich die Armee der Krotoniaten gegen Sybaris als Herkules gekleidet mit Löwenhaut und Keule, und in seinem Hause fanden die Pythagoreer ihren Untergang. Auch was Aristoteles über seine Diät flüchtig erwähnt, weist darauf hin, dass seine Nahrung genau gewogen wurde, und erinnert deshalb an Pythagoras' wissenschaftliche Behandlung der Diät. Dass die Pythagoreer aber bei ihren vielen Fehden solche Muskelmenschen brauchen konnten, steht ausser Frage. — Endlich ist auch nicht zu vergessen, dass Aristoxenos behauptet, Pythagoras hätte die übrigen lebenden Wesen für die Kost freigegeben und nur des pflügenden Stiers und Schafes sich enthalten.**) Man sieht aus diesen Widersprüchen, dass bei den Pythagoreern doch wahrscheinlich nicht so ganz einfache und auch jedem Laien verständliche, vegetarische Regeln der Diät herrschten.

Für uns würde sich aber hieraus der Vortheil ergeben, dass wir unter der Voraussetzung, dass Platon im Wesentlichen als Pythagoreer auftritt, den analogen Widerspruch in seinem „Staat“ leichter erklären könnten. Denn Platon will ausdrücklich die Ernährung mit gebratenem Fleisch nur für seine Krieger und denkt speciell an Feldzüge, wo es lästig sei, wenn jeder Soldat seinen Kochtopf mitschleppen müsste, während

---

*) Athenaeus X. 4. 412. e.
**) Diog. L. VIII. 20.

sich überall leicht nach dem Verfahren der homerischen Helden ein Ochse an offenem Feuer braten liesse.*) Es handelt sich hier also um eine Zweckmässigkeitsfrage bei bestimmt gegebenen Umständen und nicht sowohl um eine diätetische Theorie. Man sieht dies auch deutlich aus der Stelle im fünften Buche, wo er die Belohnungen der Krieger bespricht; denn wenn sie sich ausgezeichnet haben, sollen sie nicht blos bekränzt und auf Händen getragen werden, sondern auch das Vorrecht erhalten, zu küssen, wen sie wollen, männlichen wie weiblichen Geschlechts, sie sollen auch nach dem Vorbilde des Homerischen Ajax, der ein grossmächtiges Rückenstück als Ehrengeschenk erhielt, durch reichlichere Gaben von Fleisch (*κρέασιν*) und Wein geehrt werden, und zwar, wie Platon ausdrücklich sagt, jenes, damit sie möglichst viele Nachkommen erzeugen**) und die Bürgerschaft also darwinistisch durch gute Zuchtwahl verbessert wird, dieses, damit sie selber nicht blos an Ehre, sondern auch an Kraft wachsen (*ἀσκῶμεν*).***)

Wir erkennen hieraus und aus dem Vorigen, dass der Zweck des Staates bei Platon sich alle anderen Gesichtspunkte unterjochte; denn wie er die blutige Kost für den Feldzug empfiehlt, so will er auch das Leben der Bürger im Frieden nicht schonen, wenn sie durch Krankheit arbeitsunfähig und siech geworden sind. Er weist auf die richtige Denkweise des Handwerkers hin, der seine Krankheit schnell durch ein Brech- oder Abführungs-Mittel, oder durch Brennen und Schneiden loswerden will, aber keine Zeit dazu habe, eine weitschweifige

---

*) Staat p. 404 C *ἁδὴ μάλιστ' ἂν εἴη στρατιώταις εὔπορα· πανταχοῦ γάρ, ὡς ἔπος εἰπεῖν, αὐτῷ τῷ πυρὶ χρῆσθαι εὐπορώτερον ἢ ἀγγεῖα ξυμπεριφέρειν.*

**) Staat V. 468 B *ὅτι μὲν γὰρ ἀγαθῷ ὄντι γάμοι τε ἕτοιμοι πλείους ἢ τοῖς ἄλλοις ἔσονται, ἵν' ὅτι πλεῖστοι ἐκ τοῦ τοιούτου γίγνωνται.* Zeller, Bonghi und alle diejenigen Gelehrten, welche die Lehre von der Präexistenz und Unsterblichkeit ernsthaft nehmen, oder sie gar für eine „wissenschaftliche Ueberzeugung“ ausgeben, würden sich um uns sehr verdient machen, wenn sie uns darüber belehren könnten, wie eine solche Züchtung der Seelen durch gutgenährte, tapfere Ritter mit der Präexistenz und der Wahl der Lebensloose vereinbar sei. Das jus primae noctis für den Adel hatte gewiss auch ein solches Platonisches Princip, da voluptas und utilitas dabei Hand in Hand gingen, wie bei Horaz utile cum dulci.

***) Staat V. p. 468 D. Es ist hier also die gebräuchliche Diät der Asketen oder Gladiatoren als giltig angenommen.

Behandlung durchzumachen, sich Filzumschläge um den Kopf zu legen und dergleichen, sondern einfach erkläre, dass es ihm nichts nütze, zu leben, wenn er seine Arbeit vernachlässigen müsse. Siechenhäuser und dergleichen Institute des Mitleides giebt es darum in Platon's Idealstaate nicht.

Obgleich nun in dieser Weise bei ihm alle menschlichen Interessen einzig auf die Staatsidee bezogen sind und auch diese Vorschrift für die Diät des Kriegers bestimmten politisch-praktischen Zwecken dient, so darf man doch an einigen Stellen seiner Dialoge eine mehr heilkünstlerische Behandlung der diätetischen Frage erkennen.

Platon will im „Staat“ eine rein vegetarische Diät.

Wir gehen deshalb jetzt auf das zweite Buch zurück. Dort lernen wir, dass eine gesunde Staatsgesellschaft, wie sie sein soll (*ἀληθινή*), nur vegetabilische Nahrung braucht. Platon zählt als Speisen auf: Gerstengraupen und Brot und Kuchen aus Weizenmehl, wozu man Wein trinke; als Zukost Salz, Oliven, Käse, Zwiebeln, Kohl und andere Gemüse; als Nachtisch Feigen, Erbsen und Bohnen*), Myrthenbeeren und Kastanien.**) Mit solcher Kost sei Zufriedenheit, Gesundheit und langes Leben verbunden.

Dagegen sei das schon eine üppige (*τρυφῶσα*) Stadt und er nennt sie auch mit einem medicinischen Ausdruck eine „entzündete“ (*φλεγμαίνουσα*)***), welche über diese einfache Kost hinausginge und noch Wild und Backwerk geniesse und also Jäger†) und Bäcker und Köche nöthig habe, auch Schweinefleisch ässe und Sauhirten bedürfe (die in der wahren Staatsgesellschaft nicht zulässig wären), welche endlich noch das andere zahme Vieh verzehrte und also zur Viehweide mehr Land nöthig hätte, was man durch Krieg dem Nachbar wegnehmen müsste.††)

---

*) Es ist bemerkenswerth, dass Platon an den Bohnen gar keinen Anstoss nimmt.

**) Staat p. 372 B ff.

***) Schleiermacher übersetzt irrig „aufgeschwemmt“. Es handelt sich aber um eine Entzündung. Cf. Timäus p. 85 B. *ὅσα δὲ φλεγμαίνειν λέγεται τοῦ σώματος, ἀπὸ τοῦ κάεσθαι καὶ φλέγεσθαι διὰ χολὴν γέγονε πάντα.*

†) Benseler hat in Fleckeisen's Jahrbüchern 1881 S. 236 die *θηρευταὶ πάντες* in volles Licht gesetzt.

††) Ibid. E. *ἀλλὰ καὶ τρυφῶσαν πόλιν.* — — *ἡ μὲν οὖν ἀληθινὴ πόλις δοκεῖ μοι εἶναι ἣν διεληλύθαμεν, ὥσπερ ὑγιής τις· εἰ δ' αὖ βούλεσθε καὶ φλεγμαίνουσαν πόλιν θεωρήσωμεν.* — —

Mit solcher üppigen Lebensweise sei häufige Krankheit und daher häufiger Gebrauch der Aerzte verbunden.

Hieraus ist Platon's Meinung ganz klar zu bestimmen, da er die Grenze durch lobende und tadelnde Ausdrücke genau absteckt. Die erste Diät ist gesund, die andere mit einem Entzündungszustande des Körpers verknüpft; die eine mit Gerechtigkeit und Frieden, die andere nur durch Krieg zu behaupten; die eine mit empfehlenswerthen, die andere nur mit tadelnswerthen Berufsarten auszuführen. Obgleich hier nun auch die politischen Gesichtspunkte sofort mit geltend gemacht werden, so bildet doch die eigentlich diätetische Frage das Princip; denn es soll ja bestimmt werden, was zur Gesundheit hinreicht.

Allein die vegetarischen Schriftsteller, welche sich auf Platon beziehen, haben doch übersehen, dass er hier mit einem gewissen Humor das idyllische Leben dieser einfachen Staatsbürger behandelt, die so „auf Streu von Taxus und Myrthen gelagert, des Weines dazu trinkend und bekränzt den Göttern lobsingend, einander beiwohnen, ohne über ihr Vermögen hinaus Kinder zu erzeugen, vorsichtig Armuth und Krieg vermeidend."*) Denn Furcht vor Krieg ist verächtlich und ein Staat ohne Soldaten nicht blos chimärisch, sondern nach Platon, der wie Graf Moltke ein Lobredner des Krieges ist, zur Erreichung höherer Tugenden ungeeignet. Man müsste daher folgern, dass die hier entwickelte Lebensweise gewissermassen nur für die dienenden Stände bestimmt sei, oder dass Platon später, als er das dritte Buch des Staates verfasste, anderer Meinung geworden sei; denn wo er seine höheren Mitbürger, die herrschenden Wächter des Staates, beschreibt, da kommt auch gleich die oben behandelte Stelle und die Ernährung mit gebratenem Fleisch. Das gesunde vegetarische Leben, das er hier schildert, ist also etwas lotophagisch angehaucht und ein tapferer Mann müsste seine Freunde und wenn auch mit Schlägen davon wegtreiben, um zu höherer Arbeit und zu den Aufgaben des politischen Lebens überzugehen. Es scheint mir daher noch weiterer Stellen zu bedürfen, wenn wir Platon's diätetische Ansicht feststellen wollen. Zu diesem Zweck müssen wir die später verfassten Schriften durchgehen.

---

*) Ibid. 372 C. *εὐλαβούμενοι πενίαν ἢ πόλεμον.*

Die anderen Dialoge geben keine Antwort auf unsere Frage.

Dabei kann es uns gleichgiltig sein, dass er etwa im *Gorgias* für Einfachheit der Ernährung und des Lebens eifert; denn damit wird über unsere Frage nichts entschieden. Gleichgiltig ist auch, dass er im *Staatsmann* (p. 272 A) die Menschen als Erdgeborene unter der Herrschaft des Kronos, wo die lebenden Wesen sich noch *nicht einander auffrassen**), sich von den *wilden Früchten der Bäume* nähren lässt *ohne Ackerbau und Feuer* und dass er ebendaselbst (289 A) unter den der Staatskunst dienenden und für das Staatsleben mitwirkenden Künsten auch den Ackerbau und die *Jagd* anführt; denn ob die Zeit des Kronos besser und wünschenswerther gewesen ist, das lässt er dahin gestellt, weil wir nicht wissen könnten, ob die damaligen Menschen sich mit den Thieren und unter einander wissenschaftlich unterhalten und besonnen gelebt hätten; die Erwähnung der Jagd aber unter den Geschäften, die der Politik dienen, bezieht sich nur auf Thatsachen und nicht auf Forderungen des besten Lebens. Mithin können wir diese und ähnliche Stellen der übrigen Dialoge übergehen und brauchen uns blos noch an den Timäus zu halten und an die Gesetze. Dort oder nirgends werden wir den gewünschten Aufschluss über seine Ueberzeugung antreffen.

§ 3. Der Timäus.

Der Timäus will nur vegetarische Diät.

Da dieser Dialog eine anatomische und physiologische Theorie enthält, so muss die Diätfrage dabei erörtert werden. Wir finden da nun zunächst die Angabe, dass der Magen und die Gedärme die Krippe bilden, an die unser nach Speise und Trank begehrender Seelentheil wie ein wildes Thier angebunden ist, möglichst entfernt von der Wohnung der Vernunft, damit er durch Lärm und Geschrei die auf das gemeinsame Beste gerichteten Ueberlegungen der Vernunft nicht störe.**) Zugleich soll nun in den Gedärmen Speise und Trank *überschüssig*

---

*) Staatsmann p. 271 E. οὔτ᾽ ἄγριον ἦν οὐδὲν οὔτε ἀλλήλων ἐδωδαί.
**) Timaeus p. 70 D und E.

aufgespeichert werden, weil die dämonischen Mächte, die unseren Leib bildeten, wussten, dass unser Geschlecht immer mehr, als gut und nöthig ist, aus Gier und Zügellosigkeit aufzunehmen verlangt. Da nun die reichlich gewundenen Därme einen grösseren Vorrath fassen, so fliesst die Nahrung nicht so schnell wieder durch, und es kann eine gewisse Ruhe vor dem Nahrungstriebe eintreten, damit zu den Beschäftigungen mit der Wissenschaft und den Künsten Musse bleibe.*)

Diese Stellen enthalten also unmittelbar noch nichts für unsere Frage; für den anatomisch gebildeten Leser aber weist die hervorgehobene Länge des Darmes schon von den Carnivoren weg und zu den Frugivoren und Herbivoren hin. Etwas weiter lesend aber finden wir ein paar Zeilen, die, soviel ich sehe, das Einzige bilden, was uns der Timäus als directe Antwort darbietet. Platon beschreibt nämlich die Natur der Pflanzen, erinnert daran, dass die wilden den veredelten vorangingen, und bemerkt, dass die durch Ackerbau veredelten Bäume, Pflanzen und Samen unserer Natur mehr angepasst wären und dass alle diese Pflanzen uns zur Nahrung dienen sollten.**) Diese Stelle ist nun allerdings ganz bestimmt und es kommt noch dazu, dass Platon die Pflanzen zwar als beseelt und lebendig schildert, da sie an dem vegetativen Leben Theil nehmen, ihnen aber alles thierische Leben wie die Bewegung abspricht. Trotzdem könnte man vermissen, dass er nicht auch verneinend hinzugefügt hätte, es sei uns alle andere Nahrung, nämlich die blutige, durch unsere Natur verboten. In diesem Falle wäre allerdings aller Zweifel beseitigt. Allein da es keine andere Stelle giebt, an welcher er ausser der Pflanzennahrung auch noch die Möglichkeit oder Räthlichkeit einer anderen Ernährungsweise bespricht, so müssen wir wirklich dabei stehen bleiben, dass Platon für den Menschen einfach und schlechthin die Pflanzen als Nahrungsmittel bestimmt hat. Wäre er nämlich hier im Timäus noch wie im Staat der Meinung gewesen, dass für die

*) Ibid. p. 72 E.

**) Ibid p. 77 A--C. *ἃ δὴ νῦν ἥμερα δένδρα καὶ φυτὰ καὶ σπέρματα παιδευθέντα ὑπὸ γεωργίας τιθασῶς πρὸς ἡμᾶς ἔσχε, πρὶν δὲ ἦν μόνα τὰ τῶν ἀγρίων γένη, πρεσβύτερα τῶν ἡμέρων ὄντα. — ταῦτα δὴ τὰ γένη πάντα φυτεύσαντες οἱ κρείττους τοῖς ἥττοσιν ἡμῖν τροφήν.*

Ernährung der Soldaten oder Ritter sich das gebratene Fleisch besonders empföhle, so hätte in dieser Untersuchung über die ganze Einrichtung der Welt und über die Geschäfte und Organe des menschlichen Körpers insbesondere eine solche Betrachtung nicht fehlen können. Und es würde das unserem Philosophen keine geringe Mühe verursacht haben, nachzuweisen, dass unsere vegetativen Organe auch mit den Thieren, die sich mit freiem Bewusstsein bewegen, verwandt seien und deshalb in ihnen eine passende Nahrung fänden. Jedenfalls muss es jedem Leser des Timäus schwer oder gar unmöglich erscheinen, eine carnivorische Diät in diese Platonische Naturphilosophie hineinzuconstruiren, und es hätte wenigstens einer recht umfänglichen Darlegung bedurft, wenn Platon einen solchen Gedankenzusammenhang in den uns vorliegenden einschieben und damit verschmelzen wollte. Um sich dies ganz klar zu machen, muss man es für sich einmal versuchen, und man wird dann sehen, dass man zu ganz anderen, der Platonischen Naturauffassung fremdartigen Principien gelangt, die sich mit dem überlieferten Texte nicht reimen lassen. Ebensowenig findet sich freilich bei der Besprechung der Krankheiten irgend ein Ausfall gegen die Fleischnahrung, als wenn dadurch etwa einige derselben herbeigeführt oder verschlimmert würden. Es muss uns daher genügen, dass Platon seine Lehre von der uns von Gott bestimmten Nahrung an einer anderen Stelle*) noch einmal wiederholt und diese Nahrung in zwei Arten gliedert, nämlich in Früchte und Kraut. Diese sei unserer Natur verwandt**) und würde durch die innere Wärme zersetzt und durch die in unseren Adern befindliche Luft aufgewunden und durch den Körper geführt.

§ 4. Die „Gesetze".

Die „Gesetze" verordnen eine gemischte Kost.

So bleibt uns denn nur noch das letzte seiner Werke übrig, die Gesetze, worin wir auch auf unsere Frage eine Antwort suchen müssen. Allein

*) Ibid. p. 80 E. *νεότμητα δὲ καὶ ἀπὸ ξυγγενῶν ὄντα, τὰ μὲν καρπῶν, τὰ δὲ χλόης, ἃ θεὸς ἐπ' αὐτὸ τοῦθ' ἡμῖν ἐφύτευσεν εἶναι τροφήν.*

**) Offenbar, weil sie in das vegetative System des Körpers aufgenommen und von der vegetativen Seele oder Lebenskraft angeeignet wird. Tim. p. 77 A. *τῆς γὰρ ἀνθρωπίνης ξυγγενῆ φύσεως φύσιν.*

um nicht fehl zu gehen, müssen wir uns vorher erinnern, dass er bei diesem Vorhaben auf das beste Leben verzichtet und nur unter der Voraussetzung Gesetze giebt, dass das menschliche Geschlecht durch die fast allgemeine Mangelhaftigkeit seiner Naturanlage nur einer erträglichen gesellschaftlichen Ordnung, aber nicht der besten fähig sei. Wir wissen daher von vornherein, dass in diesen Gesetzen auch über die Diät nichts verordnet werden kann, was der wahren und besten Natur entspräche, sondern nur was in zweiter Linie gut und also auch für eine grössere Menge von Menschen durchführbar ist.

Rückblickend auf die Ursprünge unseres Geschlechts nimmt Platon an, dass nach der letzten Sündfluth die wenigen übrig gebliebenen Menschen und ihre Nachkommen zuerst reichliche Nahrung gehabt hätten; denn es wäre Weideland genug vorhanden gewesen und also an Milch und Fleisch kein Mangel, vorzüglich da auch die Jagd nicht geringe und nicht verächtliche Beute liefern musste.*) Platon scheint hier also die Fleischnahrung als die ursprüngliche in der Menschheit zu betrachten.

An einer anderen Stelle sagt er, dass die Menschen, wie alle die Thiere, sich ursprünglich wohl einander gefressen haben möchten**), da die anderen Nahrungsmittel erst allmälig aufgekommen wären. Denn erst mit der Zeit wäre die Rebe erschienen und der Oelbaum und die Gaben der Demeter und Kora, als deren Boten und Ueberbringer wir den Triptolemos annähmen. Demgemäss erscheint auch hier wieder für Platon die vegetabilische Ernährung als die spätere und erst durch Geschenke der Götter eingeführte.***) Es könnte nun zuerst scheinen, als würde er sich ganz diesen göttlichen Gaben zuwenden und das Fleisch als Nahrung der wilden Urmenschen verwerfen; allein er geht einen anderen Weg; denn er will ja für das mit allen Begierden am Genuss (ἡδονῇ)

*) Legg. p. 679 A.

**) Hier ist der orphische Vers zu vergleichen: *Ἦν χρόνος, ἡνίκα φῶτες ἀπ᾽ ἀλλήλων βίον εἶχον* (Sext. Empir. II, 31, IX, 15, Mullach I, 174) *σαρκοδακῆ. κρείσσων δὲ τὸν ἥττονα φῶτα δάϊζε.*

***) Hier sind die orphischen Verse über den Ackerbau zu vergleichen Tzetzes Prooem. p. 17, Mullach l. l. I, 189 b.

hängende Geschlecht erträgliche Gesetze machen. Er stellt deshalb offenbar zunächst ein paar Extreme auf, um später die Mitte zu wählen. Da die Gesetze aber nicht vollendet ausgearbeitet sind und der Greis auch die frühere Absicht wieder vergessen haben kann, so braucht man sich nicht zu wundern, dass er später an das hier Gesagte gar nicht wieder anknüpft und überhaupt gar kein theoretisches Räsonnement über die Ernährungsart bringt. Hier aber stehen die Extreme deutlich aufgestellt: auf der einen Seite die Menschenfresserei, wie denn noch heutigen Tages, sagt Platon, bei vielen Völkern der Brauch herrsche, dass sich die Menschen einander opfern; auf der anderen Seite das Leben der Orphiker, die nicht einmal vom Ochsen zu kosten wagten und den Göttern keine Thieropfer darbrachten, sondern nur Kuchen und mit Honig benetzte Früchte und dergleichen heilige Opfergaben, die sich des Fleisches als einer unheiligen Speise ganz enthielten und die Altäre der Götter nicht mit Blut besudeln wollten, das Unlebendige gebrauchten, das Lebendige aber verschonten.*) Alles dies ist blos historischer Bericht und nicht Rath und Empfehlung, den Orphikern**) zu folgen.

Wir verlangen nun doch aber zu wissen, ob Platon denn mit seinen Gesetzen gar keine Ordnung der Diät habe bringen wollen und was schliesslich in seinem Staate genossen werden soll. Zu dieser Frage sind wir berechtigt, da Platon ausdrücklich bei der Ernährung ausser dem Vergnügen (*χάρις*) oder Genuss (*ἡδονή*) noch den Gesichtspunkt der Richtigkeit und des Nutzens hervorhebt***); denn die richtigste Speise sei die gesunde. Also ist es durchaus Platonisch, dass wir eine gewisse Norm bei der Auswahl der Speisen, eine Diätetik forden. Dieser Forderung genügt Platon aber nur in sehr geringem Masse und mehr nebenbei. Wir wollen zusammenordnen und überschauen, was uns derart aufgestossen ist.

Erstens verlangt Platon, seine Bürger sollten sich blos von der Erde nähren und nicht, wie die meisten Hellenen, auch

*) Ibid. p. 782 *Ὀρφικοί τινες λεγόμενοι βίοι ἐγίγνοντο ἡμῶν τοῖς τότε.*

**) Den orphischen Ursprung dieser Diät bestätigt auch Euripides Hippol. v. 953 *Ὀρφέα τ᾽ ἄνακτ᾽ ἔχων.*

***) Ibid. p. 667 C. *ὀρθότητα τε καὶ ὠφέλειαν, ὅπερ ὑγιεινὸν τῶν προσφερομένων λέγομεν ἑκάστοτε, τοῦτ᾽ αὐτο εἶναι ἐν αὐτοῖς καὶ τὸ ὀρθότατον.*

aus dem Meere. Der Grund dieser Beschränkung ist aber kaum ein diätetischer, sondern, wie es scheint, blos politisch, weil Platon den ganzen Pöbel von solchen Gewerben, die mit dem Seehandel, Hafen, Schiffsausrüstung und Gastwirthschaft zusammenhängen, in seinem Staate nicht haben möchte. Darum spricht er nur von Ackerbauern, Hirten und Bienenzüchtern.*) Es ist klar, dass er hiermit die sogenannte gemischte Kost in seinem Staat einführt oder sie anerkennt; denn er will die Heerden nicht etwa blos, um Milch und Käse zu gewinnen, sondern spricht ganz deutlich von dem Berufe des Metzgers und wo und wie viel und an wen sie die Theile der geschlachteten und zerstückten Thiere verhandeln dürfen.**)

Eine zweite Beschränkung der Diät ergiebt sich durch die strengen Jagdgesetze. Platon will nämlich nicht nur allen Fischfang auf dem Meere verbieten, sondern auch alle Jagd mit Angeln, Netzen, Schlingen, betäubenden Säften. Nur die Jagd auf Vierfüssler mit Pferden und Hunden, wobei man die eigene Tapferkeit einsetzen muss, soll erlaubt sein. Die Vogeljagd auf Brachfeldern und Bergen und eine gewisse Art von Jagd auf Wasserthiere will er jedoch gestatten.***)

Indem ich nur noch erwähne, dass Platon in Bezug auf den Obstgenuss sehr freundliche Gesetze feststellt und Weintrauben, Feigen, Birnen, Aepfel und Granatäpfel unter den mildesten Bedingungen fast Jedem, Einheimischen und Fremden, Freien und Sclaven, auch von fremdem Grund und Boden zur Stillung des Bedürfnisses zu nehmen erlaubt†), bemerke ich nur zusammenfassend, dass uns die „Gesetze", wie wir gesehen haben, über die principielle Frage gar keine entscheidende Antwort ertheilen, es sei denn die, dass Platon die gemischte Kost für die Menschen, wie sie einmal sind, als die einzig mögliche erkannt hat. Ob er aber für sich selbst die orphische Lebensweise befolgte, können wir aus diesem Werke nicht ersehen.

---

*) Ibid. p. 842 C ff.
**) Ibid. p. 849 D.
***) Ibid. p. 824.
†) Ibid. p. 844 D ff.

§ 5. Resultat und Confirmationen.

Resultat.

Was ist nun das Resultat unserer Untersuchung? In allen Dialogen empfiehlt Platon die Mässigkeit und verlangt mit Vermeidung aller Ueppigkeit, die von den höheren Zielen des menschlichen Lebens ablenke, nur einfache Kost, um die Bedürfnisse des Körpers zu befriedigen, ohne der Lust nachzujagen. Für die grössere Masse der Menschen und also für die wirklichen Staaten nimmt er als allein möglich die auch heute in Europa gebräuchliche sogenannte gemischte Kost an. Trotzdem bleibt stehen erstens aus dem „Staat" die deutliche Meinung, dass die vegetarische Diät zur Gesundheit und zum Glück hinreiche, obgleich die Soldaten gebratenes Fleisch essen sollen, und zweitens aus dem Timäus die zwei Mal wiederholte Behauptung, dass von der Natur und von Gott uns die Pflanzen (Früchte und Kräuter) zur Nahrung bestimmt seien.

Welche Diät hat Platon nun selbst befolgt? Es kann uns nicht einfallen, eine apodiktische Antwort zu verlangen, da die Data nur zu einem problematischen Resultate hinreichen. Obgleich Platon aber nirgends mit der jetzt bei den Vegetarianern üblichen Entrüstung von dem Fleischgenuss spricht, so muss man doch wohl annehmen, dass er für sich nicht die auf den Durchschnitt der gewöhnlichen Menschen berechnete, sondern die für einen „göttlichen" Mann (θεῖος), wie er sich selbst bezeichnet, allein passende, naturgemässe und von Gott gegebene Diät gewählt habe; denn da er die im Timäus physiologisch begründete Lehre nirgends wieder zurücknimmt, so ist auch nicht zu glauben, dass er aus Gründen des Wohlgeschmackes oder der Ueppigkeit oder aus Furcht, aufzufallen und sich von der grossen Heerstrasse der Sitten zu entfernen, sich zu einer von seiner Theorie abweichenden Diät hätte bestimmen lassen.

Wenn wir dieses Resultat gern in den Rahmen seiner Biographie einpassen wollen, so können wir annehmen, dass er vielleicht schon durch Sokrates Schüler, Simmias und Kebes, die Pythagoreische Diät kennen lernte, dann in Aegypten ein ganzes Volk vegetarisch leben sah und demgemäss im zweiten Buche des Staates die zur Gesundheit hinreichende vegetarische Lebensweise beschrieb. Im Hinblick auf die Erfahrungen bei

seinen eigenen Feldzügen mag er aber für die Krieger in Hellas das gebratene Fleisch im dritten Buch empfohlen haben. Nachdem er dann später in Italien bei den Pythagoreern gelebt und im Gegensatz dazu die Syrakusischen Schlemmereien vor Augen gehabt, so wird ihm bei der Ausarbeitung einer vollständigen Naturphilosophie im Timäos auch die physiologische Begründung der vegetarischen Diät zum Bewusstsein gekommen sein. Es versteht sich von selbst, dass der Weise, der über den Durchschnittswerth der Menschen seiner Zeit so pessimistisch dachte, am Abend des Lebens in seinen „Gesetzen", die für die grosse Masse bestimmt waren, keine idealen Normen vorschreiben konnte, sondern eine gemischte Diät als die allein durchführbare erkannte.

Indirecte Confirmationen.

Hiermit ist unsere Arbeit aber noch nicht zu Ende; denn wenn die directen Daten auch erschöpft sein sollten, so giebt es doch für einen aufmerksamen Leser manche Stelle in den Dialogen, die eine bestimmte Ansicht Platon's voraussetzt und daher unser Resultat indirect confirmiren kann.

1. Ich rechne dahin den Scherz des Platonischen Sokrates im Gorgias über die Redekunst, die er mit der Kochkunst unter einen gemeinsamen Gattungsbegriff bringen will. Humoristisch und darum desto verletzender für die Redner ist seine Zusammenordnung von Putzkunst, Kochkunst (*ὀψοποιϊκή*), Redekunst und Sophistik, die er alle vier als Schmeichelei (*κολακεία*) bezeichnet und denen er Erkenntniss des Wahren und Guten und Heilsamen abspricht (p. 365 C.). Nun ist unser Wort „Kochkunst" aber eine ganz ungenaue Uebersetzung der *ὀψοποιητική*, denn diese ist nur eine Art der Kochkunst und bezieht sich auf das *ὄψον*, d. h. die Zukost, worunter man im heroischen Zeitalter Fleisch verstand und später besonders die Fisch-*) und Fleischspeisen und alle Leckerbissen, die eine besondere Kunst der Zubereitung erforderten, während für das Brot und Mehl (*ἄρτος* und *σῖτος*) und seine einfache

*) Athen. VII. 276 f. *λέγομεν γοῦν ὀψοφάγους — — τοὺς περὶ τὴν ἰχθυοπωλίαν ἀναστρεφομένους.* Vorher *πάντων τῶν προσοψημάτων ὄψων καλουμένων, ἐξενίκησεν ὁ ἰχθὺς διὰ τὴν ἐξαίρετον ἐδωδὴν μόνος οὕτως καλεῖσθαι, διὰ τοὺς ἐπιμανῶς ἐσχηκότας πρὸς ταύτην τὴν ἐδωδήν.* Das Wort *ἐξενίκησεν* zeigt nur den letzten Sprachgebrauch an.

Zubereitung (*σιτοποιΐα*) keine dem Tadel unterworfene Kunst vorkommt. Mithin kann man nicht daran denken, dass Platon etwa alle Kochkunst als Schmeichelei hinstellen wolle, weil dies als sinnlos seiner Behauptung die Zustimmung entzogen haben würde, sondern man muss indirect schliessen, dass Platon, wenn er die *ὀψοποιϊκή* als schmeichlerische Nebenbuhlerin der wahren Heilkunst tadelt, besonders auf die Fisch- und Fleischkost und die Leckereien hingeblickt habe, vorzüglich da wir aus dem früher verfassten „Staat“ schon wissen, dass er in der Art, wie wir von dem Conditor den Bäcker unterscheiden, für eine nicht am Magenkatarrh leidende Gesellschaft eine Zukost ohne die schmeichlerische Art der Kochkunst, d. h. ohne Fisch- und Fleischspeisen und Leckereien, bestimmt hat.

2. Aehnlich zu benutzen ist des Platonischen Sokrates Scherz im „Staat“ *) über des Thrasymachus Definition der Gerechtigkeit. Denn da dieser das Gerechte nach dem droit du plus fort als „das dem Stärkeren Zuträgliche“ definirt, so macht Sokrates dies, wie Thrasymachus sagt, in abscheulicher Weise dadurch lächerlich, dass er den Doppelsinn in den Worten „stärker“ (*κρείττων*) und „zuträglich“ (*συμφέρον*) benutzt, um das figürlich Gemeinte in die eigentliche Bedeutung zu verdrehen und demgemäss zu fragen: „Meinst Du dies so, dass, weil Polydamas, der Pankratiast, stärker als wir und weil für seinen Körper Rindfleisch zuträglich ist, darum diese Nahrung auch für uns, die wir schwächer sind, zuträglich und also recht sein müsste?“ Da Thrasymachos in dieser Frage eine Persifflage und also eine Widerlegung erblickt, so muss vorausgesetzt werden, dass Platon und seine Zeitgenossen die Fleischdiät der Athleten für die edlere Gesellschaftsklasse für unzuträglich hielten. Macht man diese Voraussetzung nicht, so fällt auch der Witz und die Persifflage fort. Denn wenn es sich wie bei Aristoteles in den Nikomachien **) nicht

*) Staat p. 338 C. *εἰ Πουλύδαμας ἡμῶν κρείττων ὁ παγκρατιαστὴς καὶ αὐτῷ ξυμφέρει τὰ βόεια κρέα πρὸς τὸ σῶμα, τοῦτο τὸ σιτίον εἶναι καὶ ἡμῖν τοῖς ἥττοσιν ἐκείνου ξυμφέρον ἅμα καὶ δίκαιον.*

**) Es ist für den individuellen Stil des Platon und Aristoteles beachtenswerth, dass Platon auf einen gleichzeitigen Pankratiasten anspielt, der vor ein paar Jahren erst (93 Olymp.) im Pankration gesiegt hatte

um die **Qualität** der Nahrung, sondern blos um die **Quantität** handelte, so wäre der Sinn der Worte des Thrasymachus zwar verdreht, es läge aber keine Widerlegung darin, weil es ja ganz verständig und gar nicht widersinnig ist, dass uns Schwächeren die Nahrung der Stärkeren auch zuträglich sein wird, wenn wir uns an proportional geringere Portionen halten.

3. Eine andere Stelle findet sich bei dem Angriff Platon's auf Homer. Platon fragt, ob Homer, wenn er auch nicht im Stande gewesen wäre, einen Staat durch Gesetze und gute Einrichtungen zu ordnen, doch nicht wenigstens für seine Anhänger privatim eine schöne Lebensordnung geschaffen hätte und dafür geliebt und verehrt wäre, wie Pythagoras durch seine Pythagoreische Diät noch jetzt seine Schüler berühmt mache. Glaukon erwidert darauf, dass nichts Dergleichen erzählt würde, ja im Gegentheil sei sein Schüler **Kreophylos***) an Bildung noch lächerlicher als sein Namen gewesen, da er ja, wie erzählt werde, sich auch die grösste Vernachlässigung gegen Homer erlaubt habe. Möge nun der Name Kreophylus mit einem langen oder kurzen O und mit Jota oder Ypsilon zu schreiben sein, jedenfalls steckt der Witz in der Bedeutung „Fleisch". Kreophylos ist entweder ein Fleischliebhaber oder aus der Fleischsippschaft, also ein **Fleischmann**, und darum contrastirt die als fraglich hingestellte Homerische Diät, die durch den undankbaren Fleischmann vertreten ist, mit der Pythagoreischen Diät, um derentwillen Pythagoras von seinen dadurch ausgezeichneten Anhängern verehrt werde. Unter Diät ist zwar nicht blos die Ernährungsweise zu verstehen; hier aber zielt der

---

und dessen Fleischfresserei wahrscheinlich dem Leser lebendig vor Augen stand, während Aristoteles als Gelehrter den Crotoniaten Milon aus dem sechsten Jahrhundert heranzieht, über den er nur durch Bücher genauere Nachrichten haben konnte (Nicom. II. 5). Die Zahlenangaben für das Gewicht der Nahrung bei Aristoteles werden aus Pythagoreischer Quelle stammen, die von den Hippokrateern gewiss benutzt wurde. Interessant ist auch, dass Aristoteles, wie er in der Lehre von dem Idealismus Platon's zurückging, so auch in seiner Diät sich dem allgemein Gebräuchlichen anschloss.

*) Staat p. 600 B *ὁ γὰρ Κρεώφυλος ἴσως, ὁ τοῦ Ὁμήρου ἑταῖρος, τοῦ ὀνόματος ἂν γελοιότερος ἔτι πρὸς παιδείαν φανείη.*

Name auf diesen Beziehungspunkt hin und es scheint hier die Lächerlichkeit, die dem Fleischgenuss in Bezug auf Erziehung und Bildung angehängt wird, indirect für den Vorzug einer vegetarischen Diät zu sprechen.

Aeussere Confirmationen.

Solche Stellen mag man nun, wenn man sich die Mühe nimmt, noch mehrere bei Platon finden. Ich will aber zu anderen Bestätigungen übergehen. Und zunächst glaube ich Platon's Zeitgenossen Isokrates anführen zu müssen, der in einer Anspielung auf den Platon diesen zu einem Schüler des Pythagoras macht.*) Wenn sich dies auch immerhin in erster Linie auf die politischen Einrichtungen bezieht, die Platon wie Pythagoras aus Aegypten entlehnt habe, so wird doch ausdrücklich hierbei auch die ganze Heiligkeit des Lebens angeführt und mithin kann man nicht anders als auch an die Pythagoreische oder vegetarische Diät denken.

Wenn wir nun bedenken, dass Pythagoras die Seelen der Menschen nach dem Tode in Thierleiber fahren lässt (weshalb er die Tödtung der Thiere auch als Mord betrachtet haben soll, da die Thiere gleiches Recht auf Leben hätten, wie wir), und wir dieselbe Lehre der Metempsychose überall bei Platon finden, der ja z. B. auch die Nägel an unseren Fingern humoristisch dadurch erklärt, dass bei unserer Organisation schon Rücksicht genommen sei auf die mit Krallen versehenen Thiere, die aus uns werden sollten: so kann man es nur natürlich finden, dass nach der Analogie auch bei Platon schon im Alterthum die Pythagoreische Diät vorausgesetzt und als wirklich von ihm befolgt angenommen wurde. Dahin musste die Freundschaft, in der er mit den Pythagoreern in Italien und in Theben lebte, und die Verehrung, die er überall vor Pythagoras und den Orphikern in seinen Schriften bekannte, offenbar mit gedeutet werden.

Wenn darum der Lustspieldichter Theopomp, der ein jüngerer Zeitgenosse des Aristophanes war, ein Lustspiel 'Ηδυχάρης schrieb, worin er auf Platon's Phaidon anspielte, so wissen wir nicht blos, dass dies nach 384 a. Chr., also mindestens drei Jahre nach der Begründung der Akademie, verfasst sein musste;

*) Vergl. meine Liter. Fehden S. 109.



sondern werden, wenn wir voraussetzen, dass Platon und vielleicht auch seine Schüler in der Akademie vegetarisch lebten, auch den aus dieser Komödie von Athenäos überlieferten Vers ausgezeichnet passend finden:

Stellt euch nun in Ordnung auf, der Hungerleider nüchterner Chor,
Mit Gemüsen, wie Gänse, bewirthet.*)

Um aber diese Anspielung recht zu verstehen, müssen wir bedenken, dass die Diät der Athener damals nicht so carnivorisch war, wie sie jetzt bei der germanischen und slavischen Bevölkerung der grossen Städte im nördlichen Europa üblich geworden. Die südlichen Völker leben noch heute grösstentheils vegetarisch, und es kommt unser einem aus dem Norden geradezu komisch vor, wenn man z. B. an einer nationalen Mittagstafel in Andalusien einen nur homöopathischen Bissen Fleisch vorgesetzt erhält, wovon man das Zehnfache zu essen gewohnt war. Wenn daher der Herakles des Aristophanes, dem der Dionysos seine wüthende Passion für Euripides deutlich machen will, an seine mächtigste Leidenschaft erinnert wird, so ist man etwas erstaunt, dass es sich um das Verlangen nach — Bohnenbrei**) handelt. Deshalb konnte der Gegensatz der Platonischen vegetarischen Diät gegen die herrschende nicht eine solche in die Augen stechende Färbung annehmen,

---

*) Athen. 7. p. 308 A.

Καὶ στῆτ᾽ ἐφεξῆς, κεστρέων νῆστις χορός,
Λαχάνοισιν, ὥσπερ χῆνες, ἐξενισμένοι!

Der pfriemenförmige Meerfisch *κεστρεύς* soll immer mit leerem Magen gefunden sein und wurde deshalb zum Symbol für die Hungerleider. Wenn Meineke (Poet. Com. graec. fragm. Meineke, Bothe, Hunzicker p. 305) den Hedychares auf Platon deutet, weil er deliciis et amoribus deditus gewesen sei, so könnte diese Motivirung nur einen Sinn haben, wenn man erstens an den Gegensatz zu Antisthenes denkt und zweitens besonders das vor dem Phaidon verfasste Symposion heranzieht, wo ja allerdings die Liebe sowohl, wie der Becher eine grosse Rolle spielen, was mit der sonst so nüchternen Lebensweise und mit den dialektischen Subtilitäten des Phaidon als Folie allerdings einen komischen Contrast geben konnte.

**) Aristoph. Frösche v. 60 ff. Schol. *οἱ δὲ ἀνδρεῖοι ἔτνος ἐσθίουσιν ὡς συντελοῦν αὐτοῖς πλεῖστα, ὡς οἱ περὶ ταῦτα δεινοὶ λέγουσιν.*

dass die Zeitgenossen etwa denselben Eindruck wie Steinhart davon gehabt und die Nachricht davon gleich für ein albernes Märchen erklärt hätten; vielmehr musste sie nur als eine unnütze Selbstpeinigung erscheinen, da Platon auf das Leckerste, Kostbarste und am Meisten Gesuchte verzichtete. Zugleich musste seine Ernährung dadurch so einfach werden, dass sie im Vergleich mit der beliebten mannigfaltigen Anfüllung des Magens als eine Art Hungercur erscheinen konnte. Doch scheint allerdings die Passion für Fleisch, die in Tarent schon länger herrschte, gegen Ende des Lebens Platon's in Athen zugenommen zu haben; wenigstens berichtet uns Theopomp mit Entrüstung, dass der Demos für die öffentlichen Schmausereien und Fleischvertheilungen mehr ausgegeben habe, als für die Staatsverwaltung.*)

Es braucht uns daher nicht zu wundern, dass der Komiker Anaxandrides sich über Platon als Olivenesser lustig macht**) und dass Phanokritos erzählt, Platon sei ein Freund der Feigen***) gewesen, ebenso wie auch in den Anekdoten erzählt wird, dass Platon von Aristipp damit aufgezogen wäre, dass er nach Sicilien gekommen sei und doch bei einem üppigen Gastmahle daselbst nichts als Oliven angerührt habe, worauf Platon erwiderte, er hätte auch daheim meist nur Oliven und dergleichen gegessen.†) So zielen alle Nachrichten, mögen sie wahr oder erdichtet sein, auf die vegetarische Diät Platon's hin; denn es wäre ganz verkehrt, wenn man hier blos die Frugalität und Mässigkeit Platon's erkennen wollte, wodurch doch allen diesen Anekdoten die Spitze abgebrochen würde. Hätte Platon nur mässiger gegessen, als seine Tischgenossen, so fehlte der komische Contrast und der Witz wäre gar nicht

---

*) Bei Athenäus XII. 532. d. *τὸν δὲ δῆμον ἅπαντα πλείω καταναλίσκειν εἰς τὰς κοινὰς ἑστιάσεις καὶ κρεανομίας ἤπερ εἰς τὴν τῆς πόλεως διοίκησιν.*

**) Diog. L. 3. 26 *Ὅτε τὰς μορίας ἔτρωγεν, ὥστε περ Πλάτων.* Meineke will *τῆς μορίας* lesen.

***) Athenäus VII. p. 276 f. *τὸν φιλόσυκον, οἷος ἦν Πλάτων ὁ φιλόσοφος ὡς ἱστορεῖ Φανόκριτος ἐν τῷ περὶ Εὐδόξου.*

†) Diog. Laert. VI. 25. *Καὶ ὅς, Ἀλλὰ νὴ τοὺς θεούς, φησί, Διόγενες,* (Phavorinus bezieht dieses Gespräch auf Aristipp), *κακεῖ* (in Attika) *τὰ πολλὰ πρὸς ἐλάας καὶ τὰ τοιαῦτα ἐγενόμην.*

herausgefordert. Deshalb ist es nicht zu verwundern, dass Platon dem Komiker Aristophon den Stoff zu einer Komödie lieferte, in welcher Platon als Pythagoreer figurirte und sich anheischig machte, einen Schüler „in drei Tagen magerer zu machen, als Philippides“, eine wegen ihrer Magerkeit überall bekannte Persönlichkeit.*) Worauf ein Gesprächsgenosse antwortet: „so bringst Du sie in wenigen Tagen um's Leben?“ Das sind dieselben Witze, dieselben Neckereien, welche noch heute auf Kosten der Vegetarianer gemacht werden, wie denn auch der Komiker Alexis offenbar in Anspielung auf den Phaidon, also auch nach 384 a. Chr., in seiner Komödie „Olympiodoros“ in derselben Weise Platon verspottete:

„Mein sterblich Theil ward ausgedörrt,
Doch mein Unsterbliches stieg in die Luft.
Ist's das nicht, worauf Platon sinnt und zielt?“**)

Ich führe zum Schluss auch noch den siebenten Brief an, den Platon entweder selbst herausgegeben oder der doch sicherlich wenigstens nach seinen eigenen Aufzeichnungen von einem Schüler bearbeitet und publicirt ist. In diesem spricht Platon sein Missfallen an den üppigen Italiotischen und Syrakusischen Tischen aus und meint, dass bei einem solchen „glückseligen Leben“, wie er es ironisch nennt, Erziehung und Besonnenheit unmöglich sei. Sie füllten sich dort, sagt er, zweimal des Tages an.***) Das findet er ausserordentlich, während dies heute unseren „glücklicher situirten“ Ständen im mittleren und nördlichen Europa ganz in der Ordnung zu sein scheinen möchte. Jedenfalls muss man daraus schliessen, dass Platon nur einmal des Tages zu Tische gesessen hat. Seine Mahlzeit wird aber kürzer gewesen sein, als die Kantische und sich auch darin unterschieden haben, dass er nur die Gaben der Demeter und des Dionysos genoss; für die

---

*) Athenaeus 12. 77 p. 552. e. *καὶ Ἀριστοφῶν Πλάτωνι: ἐν ἡμέραις τρισὶν ἰσχνότερον αὐτὸν ἀποφανῶ Φιλιππίδου.*

**) Diog. L. 3. 28.

Σῶμα μὲν ἐμοῦ τὸ θνητὸν αὖον ἐγένετο,
τὸ δ' ἀθάνατον ἐξῆρε πρὸς τὸν ἀέρα.
Ταῦτ' οὐ σχολὴ Πλάτωνος;

***) Epistol. 7. 326. B. *δίς τε τῆς ἡμέρας ἐμπιπλάμενον ζῆν.*

übrige Zeit wird man ihm seine Oliven und Feigen zugestehen.

So komme ich zu einem gewissermassen entgegengesetzten Resultate, wie Steinhart; denn während dieser wegen seiner falschen Auslegung der Prolegomena das Kind Platon vor Pflanzenkost schützen wollte, indem er eine solche Ernährungsweise offenbar für märchenhaft hielt, so weiss ich von der Kindheit Platon's nichts, von dem Verfasser des Timaios glaube ich zu wissen, dass er nur die Nahrung genoss, welche, wie er sagt, die Natur und Gott für uns gepflanzt hat, während er für die der besten Lebensweise unfähige grosse Masse in den „Gesetzen“ die gemischte Kost zugestand.*)

---

*) Der Ursprung dieser Lehre und Lebensweise Platon's wird durch seine Beziehungen zu den Pythagoreern genügend erklärt; doch ist es immerhin interessant, auch entfernter liegende Beziehungspunkte für weitere Combinationen in's Auge zu fassen. So nenne ich mit Vergnügen einen meiner jüngeren Freunde hier, den verdienten Pädagogen und Pastor R. Kallas, der zu der hier festgestellten Lehre Platon's eine Parallele aus dem alten Testamente zog. Darnach entspricht die ideale Norm des Timaios der göttlichen Anweisung Genes. I. 1, 29 *καὶ εἶπεν ὁ θεός Ἰδοὺ δέδωκα ὑμῖν πάντα χόρμον σπόριμον σπεῖρον σπέρμα, ὅ ἐστιν ἐπάνω πάσης τῆς γῆς· καὶ πᾶν ξύλον, ὅ ἔχει ἐν ἑαυτῷ καρπὸν σπέρματος σπορίμου, ὑμῖν ἔσται εἰς βρῶσιν.* Die Accomodation in den „Gesetzen“ aber entspricht der an Noah gegebenen Anweisung für die Menschen nach der Sündfluth Gen. I. 9, 2 *καὶ ὁ τρόμος καὶ ὁ φόβος ὑμῶν ἔσται ἐπὶ πᾶσι τοῖς θηρίοις τῆς γῆς — — καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς ἰχθύας τῆς θαλάσσης — — ὡς λάχανα χόρτου δέδωκα ὑμῖν τὰ πάντα.* — Die milden Gesetze über die Benutzung fremder Obstgärten haben ein Analogon in Deuteron. 23, 25. — (I. O.)

Siebentes Capitel.

Uebersetzung der Schusterdialoge.

Da die Schusterdialoge für die Geschichte der Skepsis ein wichtiges Denkmal bilden, so braucht man die Mühe nicht zu scheuen, sie zu übersetzen. Ich schliesse mich bei einem solchen Versuche der Schleiermacher'schen Regel an, indem ich möglichst treu, mit Verzicht auf die eigene Individualität des Stils, den Autor wiedergebe. Es handelt sich hierbei zwar nicht um die Rettung von Feinheiten und Schönheiten des Originals, weil diese nicht vorhanden sind, aber doch um die Naivetät und Volksmässigkeit der Ausdrucksweise des Verfassers, die zur Wiedererkennung seiner Persönlichkeit dienen. Ich stimme aber Böckh zu, dass „Uebersetzungen fortwährend der Vervollkommnung bedürfen, da sie im besten Falle doch nur das jeweilige Verständniss des Uebersetzers wiedergeben".*)

Die überlieferten Titel der *Διαλέξεις* sind hier natürlich beibehalten; für die Stücke jedoch, welche mir nicht darunter zu passen schienen, habe ich nach dem Katalog des Laertiers passende Titel hinzugefügt und dieselben mit einem Fragezeichen versehen.**) Handschriften habe ich nicht benutzt, sondern die Ausgabe von Mullach zu Grunde gelegt, ohne aber seinen Conjecturen zu folgen, da mir der überlieferte Text verständlich schien. Das Schustermässige des Ausdrucks musste mir gerade werthvoll sein, und ich hütete mich wohl, es einer grösseren Eleganz zu Liebe aufzuopfern.

Die Geschichte der Skepsis jedoch hätte mich nicht vermocht, eine so mühselige Arbeit zu übernehmen; das treibende

*) Encyclop. S. 161.

**) Die Marginalien habe ich der schnellen Orientirung wegen beigegeben, doch dienen sie auch der Interpretation.

Motiv war, meine Hypothese über den Verfasser zu verificiren. Das griechische Original kann so oder so ausgelegt und flüchtig gelesen werden; die Uebersetzung aber bietet schon eine bestimmte Interpretation und führt zu aufmerksamer Berücksichtigung alles Einzelnen. Um deshalb die Prüfung meiner Hypothese zu unterstützen, glaubte ich gut zu thun, das ganze Material in einer solchen provisorischen Interpretation vorzulegen. Hätte Bergk nicht zu vornehm die Uebersetzung North's bespöttelt, sondern sich selbst daran versucht, so würde seine Arbeit, die doch den Umfang der *διαλέξεις* weit übertrifft, gediegener geworden sein; denn Genialität und Gelehrsamkeit zeigt Bergk zwar überall; aber es fehlt ihm die Solidität der Methode und die Strammheit philosophischer Schulung. Genial ist Bergk durch die Aufmerksamkeit, mit welcher er liest, durch die Fähigkeit, entlegene Dinge zu verknüpfen, und durch die Freiheit von den herrschenden Phrasen und Meinungen. Was ihm fehlt, ist die Schärfe und Akribie der Auffassung des Einzelnen, die Bestimmtheit der Begriffe und das Bewusstsein der Art und Stufe der Gewissheit, welche jedesmal einer Combination zukommt. Um diese fühlbaren Mängel zu vermeiden, habe ich mich dazu überwinden müssen, die Stilübungen eines von Platon verachteten Schusters zu übersetzen.

Eines Ungenannten ethische Disputationen dorisch verfasst.

Erste Disputation.

Ueber Gutes und Uebles.

Zwiespältige Reden werden in Griechenland von den Philosophirenden über das Gute und das Ueble gehalten. Denn die Einen sagen, ein Anderes sei das Gute, ein Anderes das Ueble; die Anderen aber, es sei dasselbe und zwar für die Einen gut, für die Anderen übel, auch für denselben Menschen zuweilen gut, zuweilen wieder übel.

Λόγος. (Thesis.)

Ich selber nun stelle mich auch zu diesen; ich werde die Betrachtung aber auf die Dinge richten, um welche sich das menschliche Leben dreht, nämlich Speise und Trank und Liebesgenuss. Denn dieses ist für einen Kranken übel, für einen Gesunden aber und Verlangenden gut. Also auch Unmässigkeit in diesen Dingen ist für die Unmässigen übel, für die Aerzte aber gut. Der Tod also ist für die Sterbenden übel; für die Leichengeräthverkäufer aber und die Todtengräber gut. Und dass die Landwirthschaft die Früchte gut hervorgebracht hat, ist für die Landwirthe gut, für die Grosshändler aber übel.*) Dass also die Lastschiffe durch Reibung und Stoss beschädigt werden, ist für den Schiffseigenthümer übel, für die Schiffszimmerleute aber gut. Ferner dass die eisernen Werkzeuge angefressen und stumpf und abgerieben werden, das ist für alle Uebrigen übel, für den Schmied aber gut. Und wahrhaftig, dass die Thongeschirre zerbrechen, ist für alle Uebrigen übel, für die Töpfer aber gut. Dass aber die Schuhe abgerieben und zerrissen werden, ist für alle Uebrigen übel, für den Schuster aber gut. In den Wettkämpfen also,

*) Mir scheint auch diese Erwähnung des Verhältnisses zwischen Ernte und Einfuhr für einen in Athen lebenden Verfasser zu sprechen.

den gymnastischen, musischen und kriegerischen, (z. B.) sofort bei dem nackten Kampfspiel, ist der Sieg für den siegenden Wettkämpfer gut, für den Besiegten aber übel. Und so (verhält es sich) auch mit den Ringern und Faustkämpfern und mit allen übrigen musischen Kämpfern; sofort z. B. ist das Citherspiel für den Siegenden gut, für die Besiegten übel. Auch im Kriege, um das Neueste zuerst zu erwähnen, ist der Sieg der Lacedämonier, mit welchem sie die Athener und die Bundesgenossen besiegten, für die Lacedämonier gut, für die Athener aber und die Bundesgenossen übel; und der Sieg, den die Hellenen über die Perser davontrugen, für die Hellenen gut, für die Barbaren aber übel. Also Ilion's Eroberung für die Achäer gut, für die Troer aber übel. Ebenso auch die Leiden der Thebaner und der Argiver und die Schlacht der Centauren und Lapithen für die Lapithen gut, für die Centauren aber übel. Und wahrhaftig, so war auch zwischen den Göttern und Giganten die sogenannte Schlacht und der Sieg für die Götter gut, für die Giganten aber übel.

Ἀντίος λόγος. (Antithesis.)

Eine andere Rede aber geht, es sei etwas Anderes das Gute und etwas Anderes das Ueble, verschieden wie dem Namen, so auch der Sache nach. Ich setze nun auch dies in folgender Weise auseinander; denn ich glaube, es sei nicht klar, was gut und was übel ist, wenn jedes von beiden dasselbe und nicht etwas Anderes wäre; ja, das wäre auch erstaunlich. Ich glaube nun, er hätte nichts zu antworten, wenn man ihn, der dies behauptet, fragen wollte: Sage mir doch, hast Du Deinen Eltern schon etwas Gutes erwiesen? Er würde wohl erwidern, gewiss, viel und Bedeutendes. Also bist Du diesen viel und bedeutendes Uebel schuldig*), wenn das Gute mit dem Ueblen dasselbe ist. Wie aber, hast Du Deinen Verwandten schon Gutes erwiesen? Den Verwandten also thatest Du Uebles. Wie aber, Deinen Feinden hast Du schon Uebles zugefügt? Ja viel und Bedeutendes. Also hast Du ihnen Gutes erwiesen. Wohlan, antworte mir nun auch hierauf: bemitleidest Du die Bettler, weil sie viele und bedeutende Uebel zu erleiden haben, und preisest Du wiederum die Reichen selig, weil es ihnen in vielen und bedeutenden Stücken gut geht, wenn Uebel

*) Man würde erwartet haben: „also hast Du ihnen Böses erwiesen", oder „bist Schuld an ihrem Unglück".

und Gut einerlei ist? Es steht nichts im Wege, dass der grosse König mit den Bettlern zusammenfalle, denn die vielen bedeutenden Güter sind ihm ja viele und bedeutende Uebel, wenn Gutes und Uebel einerlei ist. Dies soll nun vom Allgemeinen gesagt sein.

Ich will auch auf das Einzelne eingehen, indem ich vom Essen, Trinken und den Liebesgenüssen anfange. Denn dies ist (wäre) für die, welche zu schwach sind, um sich dergleichen zu erlauben, gut*), wenn gut und übel einerlei ist; und für die Kranken ist (wäre) das Kranksein sowohl übel als gut, wenn gut und übel einerlei ist. Und dasselbe gilt auch von allem oben Gesagten. Und ich erkläre nicht, was das Gute ist, sondern ich versuche blos zu lehren, dass nicht wohl einerlei sein möchte übel und gut, sondern Jedes von dem Anderen verschieden.

Zweite Disputation.

Ueber das sittlich Schöne und Hässliche.**)

Es werden auch über das sittlich Schöne und Hässliche doppelte Reden gehalten. Denn die Einen sagen, es sei etwas Anderes das Schöne, etwas Anderes das Hässliche, verschieden, wie dem Namen, so auch der Sache nach; die Anderen aber erklären Schön und Hässlich für einerlei.

Λόγος (Thesis.)

Auch ich werde mich auf folgende Weise in der Erklärung versuchen. Sofort nämlich steht es einem blühenden Knaben schön an, einem tugendhaften Liebhaber zu willfahren; ist der Liebhaber aber nicht sittlich gut, so ist es hässlich.***) Und dass sich die Weiber im Hause waschen, ist schön; in der Ringschule aber hässlich;

---

*) Mullach hat hier wohl die Handschriften unnöthiger Weise verlassen, da *ταῦτα ποιέν* von *ἀσθενέουσι* abhängt.

**) Der Verfasser braucht hier überall dasselbe Wort *καλόν* und *αἰσχρόν*. Leider musste ich zuweilen unseres Sprachgebrauchs wegen dafür andere Wörter, wie geziemend, anständig, schimpflich u. s. w. anwenden.

***) Dies ist nur der Ausdruck des gewöhnlichen sittlichen Bewusstseins; Platon liess im Symposion seinen Pausanias dafür die Gründe darlegen mit scharfem Angriffe gegen den gemeinen Eros, und Lysias trat dann als Advokat für diesen *πάνδημος Ἔρως* auf und wurde im Phaidros abgefertigt.

den Männern aber steht es in der Ringschule und im Gymnasium schön an.*) Und eheliche Gemeinschaft mit dem Manne zu haben in ruhiger Sicherheit, von den Wänden gedeckt, das ist sittlich schön; draussen aber ist es hässlich, wo es Jemand sehen könnte. Und mit ihrem eigenen Manne umzugehen ist schön, mit einem fremden aber höchst widerlich. Und für den Mann ist es schön, mit seiner eigenen Frau umzugehen; mit einer fremden aber hässlich. Und sich zu putzen und zu schminken und goldene Zierrathen umzuhängen, ist für den Mann hässlich, für das Weib aber schön. Und den Freunden wohlzuthun, ist schön; den Feinden aber schändlich.**) Und vor den Feinden zu fliehen ist schändlich; vor dem Gegner aber in der Rennbahn zu laufen, schön. Und die Freunde und Mitbürger umzubringen ist schändlich, die Feinde aber schön.

Und dies nun im Allgemeinen. Ich will aber jetzt zu Dem übergehen, was die Staaten und Völker für sittlich verwerflich erklärt haben. Gleich bei den Lacedämoniern gilt es für geziemend, dass die Mädchen ohne Aermel turnen und ohne Leibrock auftreten; bei den Joniern aber ist es gegen die Sitte. Und dass die Kinder nicht Musik und Lesen und Schreiben lernen, gilt für anständig; bei den Joniern aber ist es unanständig, alles dieses nicht zu verstehen. Bei***) den Thessaliern ist es anständig, die Pferde aus der Heerde zu holen, sie zu bändigen, und auch die Maulesel; ebenso die Ochsen zu holen, sie zu schlachten, abzuhäuten und in Stücke zu zerlegen; in Sicilien aber ist dies schimpflich und Sclavenarbeit. Den Macedoniern gilt es für geziemend, dass die Mädchen, ehe sie mit einem Manne verheirathet werden, der Liebe pflegen und mit einem Manne zu thun haben; nach der Ehe aber gilt solches für schändlich; bei den Hellenen aber gilt beides für schändlich. Bei den Thraciern ist es ein

---

*) Z. B. Platon. Symp. 223. D. *τὸν Σωκράτη — καὶ ἐλθόντα εἰς Λύκειον, ἀπονιψάμενον.*

**) Auch dies ist einfacher Ausdruck des Volksbewusstseins und gilt auch bei Xenophon, der in den Memorabilien seinen Sokrates derselben Gesinnung sein lässt, dafür aber von Platon im „Staat“ derb zurecht gewiesen wird.

***) Mir scheint die Conjectur *παρά* überflüssig, da der Dativ dasselbe bedeutet.

Schmuck, wenn die Mädchen sich tätowiren lassen.*) Bei den Skythen gilt es für ehrenvoll, wenn man einen Mann getödtet hat, die Kopfhaut abzuziehen und den Skalp vor dem Pferde zu tragen, den Schädel aber in Gold und Silber zu fassen, daraus zu trinken und den Göttern zu spenden; bei den Hellenen aber möchte einer mit dem, der solches that, nicht einmal in demselben Hause zusammentreffen. Die Massageten schlachten ihre Eltern und essen sie auf, und es scheint ihnen das schönste Grab zu sein, wenn sie in ihren Kindern begraben sind; wollte einer das aber in Hellas thun, so würde er aus Hellas vertrieben werden und schlimm zu Grunde gehen, als habe er Schändliches und Schreckliches gethan. Die Perser halten es für schön, sich zu putzen; wie die Weiber, so die Männer; auch mit der Tochter, der Mutter und der Schwester geschlechtlichen Umgang zu haben; die Hellenen aber halten dies für schändlich und ungesetzlich. Den Lydern scheint es recht zu sein, dass die Mädchen erst als Huren Geld verdienen und dann heirathen; bei den Hellenen möchte Niemand eine solche freien. Die Aegypter auch halten nicht dasselbe für recht, wie die übrigen. Denn hier weben und spinnen die Weiber, aber dort die Männer, während die Weiber die Geschäfte führen, was hier die Männer thun. Den Lehm mit den Händen, den Brodteig mit den Füssen zu kneten, gilt ihnen für schicklich; aber bei uns umgekehrt. Und ich glaube, dass wenn alle Menschen das sittlich Schöne auf einen Haufen zusammentragen sollten, was ein Jeder dafür hält, und wieder aus dem Haufen das sittlich Hässliche, was Jeder dafür hält, wegnehmen, so würde Nichts übrig gelassen werden**); sondern Alle würden Alles unter sich vertheilen. Denn nicht bei Allen gilt dasselbige für schön. Ich werde aber auch ein paar Verse anführen:

---

*) Hier ist entweder eine Lücke anzunehmen, oder der Verfasser hat die Bemerkung für überflüssig gehalten, dass die Hellenen umgekehrt urtheilen.

**) Die Conjectur Porson's *κα λειφθῆμεν* statt *καλυφθῆμεν* ist sehr hübsch; doch ist die Ueberlieferung auch verständlich, denn es heisst „nichts bedeckt bleiben“ so viel als „kein Stück auf dem andern liegen“, so dass also der ganze Haufen verschwinden müsste.

„Denn auch wenn Du die übrigen Gebräuche der Sterblichen
Prüfest*), wirst Du nichts finden, was in jeder Beziehung schön
Oder hässlich wäre; vielmehr lassen die gegebenen Umstände
Jegliches bald hässlich, bald im Wechsel wieder schön erscheinen."

Um das Gesagte zusammenzufassen, so ist Alles zur rechten Zeit schön, zur Unzeit aber hässlich. Was habe ich nun ausgerichtet? Ich versprach zu beweisen, es sei das Hässliche und Schöne einerlei und ich habe es in allen diesen Stücken bewiesen.

Ἀντίος λόγος (Antithesis).

Es wird aber auch vom Sittlich-Hässlichen und Schönen behauptet, dass Jedes von dem Andern verschieden wäre; denn wenn einer Diejenigen, welche hässlich und schön für einerlei erklären, fragte, ob von ihnen wohl schon einmal eine schöne Handlung vollbracht wäre, so werden sie die Hässlichkeit derselben einräumen müssen, wenn schön und hässlich einerlei ist. Und wenn sie einen schönen Mann kennen, dass dieser selbige auch hässlich sei; und wenn einen weissen, dass derselbige auch schwarz sei.**) Und es ist gewiss schön, die Götter zu scheuen, und folglich hässlich, die Götter zu scheuen, wenn ja einerlei ist schön und hässlich. Und dies will ich nun so im Ganzen ausgemacht haben.

Ich werde mich jetzt zu dem Grunde wenden, den sie angeben. (Denn wenn es schön ist, dass das Weib sich schmückt, so ist es hässlich, dass das Weib sich schmückt, wenn ja hässlich und schön einerlei ist, und das Uebrige ebenso.

---

*) Wenn Mullach „cum Valckenario" διαθρῶν statt διαιρῶν schreiben will, so ist das wohl logisch weniger empfehlenswerth, da ὄψει und διαθρῶν doch ziemlich dasselbe bedeuten, während διαιρῶν, auf νόμον bezogen, sehr passend ist in der Bedeutung von „auseinander nehmen, auslegen, deutlich betrachten." Das Object zu ὄψει ist οὐδὲν καλόν.

**) Diese letztere Bemerkung fällt ausserhalb der zu beweisenden Thesis, da es sich nur um Einerleiheit von Schön und Hässlich handeln darf. Man müsste sonst noch einen ganzen Schluss einschieben, derart, dass der weisse Mann als Weisser schön sei, also der Schwarze hässlich; dass zweitens nach der Voraussetzung (Einerleiheit von Schön und Hässlich) der weisse Mann hässlich sei, also der Schwarze schön, und dass mithin der weisse Mann wegen der Einerleiheit der Prädicate ebensowohl schwarz sei.

In Lacedämon gilt es für schön, dass die Mädchen Gymnastik treiben, in Lacedämon gilt es für hässlich, dass die Mädchen Gymnastik treiben und das Uebrige ebenso.*) Sie geben nämlich an**), dass, wenn Einige das Sittlich-Hässliche von allen Seiten von den Völkern zusammengetragen hätten und dann die Menschen zusammenriefen und sie hiessen, was einer für schön hielte, zu nehmen, dass dann wohl Alles als schön weggetragen werden würde. Ich wundere mich, wie das Hässliche, welches zusammengetragen ist, schön sein soll und nicht so wie es gekommen ist. Wenigstens wenn sie Pferde oder Ochsen oder Schafe oder Menschen brächten, so würden sie wohl auch nichts Anderes wegbringen, und wenn sie Gold gebracht hätten, würden sie nicht Kupfer wegbringen, und wenn sie Silber gebracht hätten, würden sie nicht Blei wegbringen. Also statt des Hässlichen führen sie das Schöne weg. Sieh' doch, wenn einer also einen hässlichen Mann wegführte, so führte er diesen als schönen weg?***) Dichter aber führen sie als Zeugen an, die doch nach dem Beifall, nicht nach der Wahrheit dichten.

Dritte Disputation.

Ueber das Gerechte und Ungerechte.

Doppelte Reden werden auch über das Gerechte und Ungerechte geführt. Und die einen: es sei etwas Anderes das

---

*) Es scheint fast, als gehörten die zwei von mir in Klammern gesetzten Sätze noch mit zum vorigen, d. h. vor *καὶ τάδε μὲν περὶ ἁπάντων εἰρήσθω μοι,* während die Worte *λόγον αὐτῶν, ὃν λέγοντι* erst fortgeführt werden mit dem nächsten Satze hinter meiner Klammer: *λέγοντι δέ.*

**) Man sieht hieraus, dass dieser wirklich hübsche Gedanke nicht von Simon herrührt, sondern nur compilirt ist. Ob er von Archilochus stammt? oder von Euripides?

***) Ich halte Mullach's Aenderung von *ἀπάγαγε* in *ἄγαγε* für nicht indicirt, da nicht derselbe, welcher bringt, auch wegführt.

Gerechte, etwas Anderes das Ungerechte; die Anderen: es sei einerlei gerecht oder ungerecht; und ich werde diesem letzteren versuchen beizustehen.

Λόγος (Thesis).

Und erstens werde ich sagen, dass das Lügen und Betrügen gerecht ist. Mit den Feinden freilich so zu verfahren, das würden sie für hässlich und schlecht erklären*); mit den Liebsten aber nicht, z. B. gleich mit den Eltern. Denn wenn der Vater oder die Mutter ein Heilmittel hinunterschlucken müsste und nicht wollte, ist es dann nicht recht, es in den Brei oder in den Trank zu thun und nicht zu sagen, dass es darin sei? Also ist es nun recht, die Eltern zu belügen und zu betrügen, und gewiss auch was den Freunden gehört zu stehlen und den liebsten Personen Gewalt anzuthun. Z. B. gleich, wenn ein der Familie Angehöriger in Schmerz und Betrübniss über etwas sich das Leben nehmen wollte**) entweder mit einem Schwerte oder Stricke oder etwas Anderem, ist es da nicht recht, diese Dinge zu stehlen, wenn man kann, wenn man aber zu spät kommt und ihn schon im Besitz dieser Mittel findet, sie ihm mit Gewalt wegzunehmen? Wie sollte es ferner nicht gerecht sein, die Feinde zu Sclaven zu machen, wenn man eine ganze Stadt erobern und sie in die Sclaverei verkaufen könnte. Die Wände bei den öffentlichen Gebäuden der Stadt zu durchbrechen, ist offenbar gerecht. Denn wenn unser Vater, von der feindlichen Partei überwältigt, gefangen gehalten wird, um die Hinrichtung zu erwarten, ist es dann nicht gerecht, einzubrechen und seinen Vater herauszustehlen und zu erretten? Aber der Meineid? Wenn Einer, von den Feinden gefangen, eidlich verspräche, er würde wahrhaftig, losgelassen, die Stadt verrathen, würde dieser dann recht thun, wenn er seinem Eide treu bliebe? Ich wenigstens glaube das nicht; sondern vielmehr, wenn er die Stadt und die Freunde und die vaterländischen Heiligthümer

---

*) Diese Behauptung ist ganz paradox und bekommt erst durch die folgende Ausführung einen Sinn.

**) Mullach hat, wie ich glaube, nicht recht interpretirt: si quis rem familiarem et domesticam dolens moerensque. Die Stellung scheint zwar die Beziehung von τῶν οἰκηίων auf τι zu fordern; der Sinn aber fordert die Beziehung auf τις.

durch Meineid rettete. Nun ist es also gerecht, sowohl meineidig zu werden, als die Tempel zu berauben. Die privaten Schatzhäuser der Städte lasse ich aus dem Spiel; aber den gemeinsamen Schatz von Hellas, den von Delphi und Olympia, ist es nicht gerecht, wenn der Fremde Hellas einnehmen will und die Rettung in Geld besteht, diesen Schatz zu nehmen und für den Krieg zu verwenden? Auch die liebsten Angehörigen zu ermorden ist gerecht; denn auch Orestes und Alkmäon (thaten es), und der Gott verkündete, sie hätten recht gethan.

Ich werde mich zu den Künsten wenden und zwar zu den Dichtern. Denn wer in der Tragödiendichtung und Malerei am Meisten betrügt, indem er der Wirklichkeit Aehnliches bildet, der ist der Beste. Ich will auch Verse von den Aelteren als Zeugniss beibringen. Kleobuline's (Worte bei Kratinos lauten):

Ich kannte einen Mann, der stahl und betrog mit Anwendung von Gewalt.
Auch, dass er dies gewaltsam that, war ganz gerecht.

Das war von altersher so. Vom Aeschylus ist folgendes:

Vom gerechten Truge steht der Gott nicht ab.
Eine Lüge zur rechten Zeit wird von Gott manchmal*) gekrönt.

'Αντίος λόγος (Antithesis).

Hiergegen wird nun umgekehrt**) gesagt, dass etwas Anderes ist das Gerechte und Ungerechte, verschieden, wie dem Namen, so auch der Sache nach; denn wenn einer die, welche die Einerleiheit von dem Ungerechten und Gerechten behaupten, früge, ob sie ihren Eltern schon, was recht ist, erwiesen haben, so gestehen sie folglich auch zu, (dass sie den Eltern) Unrecht (thaten). Denn sie gestehen ja zu, es sei einerlei Unrecht und Recht. Nun zu einem anderen Falle. Wenn man einen gerechten Mann kennt, so (kennt man) denselben also auch als ungerecht, und folglich als gross und klein in derselben Beziehung. Und wahrhaftig,

---

*) *Ἔσθ' ὅποι* kann stehen bleiben.

**) *'Αντίος λόγος.* Diese Ausdrucksweise ist alterthümlich (cf. Aesch. Agam. 507) und findet sich weder bei Platon, noch bei Aristoteles, noch bei Sextus Empiricus. Dagegen hat der nicht schulmässige Xenophon ähnliche Wendungen.

weil er viel Unrecht gethan hat, so soll er sterben.*) Und hierüber nun genug.

Ich wende mich nun zu den Gründen, womit sie die Einerleiheit von Recht und Unrecht zu beweisen meinen. Denn (sie wollen) das Stehlen des feindlichen Eigenthums als gerecht und wieder als ungerecht erweisen**), wenn jene Rede wahr sei, und das übrige ebenso. Sie führen aber Künste an, bei denen das Gerechte und Ungerechte nicht vorkommt.***) Und die Dichter möchten wohl auch nicht nach der Wahrheit, sondern nach dem Gefallen der Menschen ihre Verse machen.

Vierte Disputation.

Ueber Wahrheit und Falsches (oder zweite Abhandlung über das Gerechte oder über die richterliche Entscheidung?†)

Es werden auch über das Falsche und die Wahrheit doppelte Reden geführt; von diesen nun sagt die eine, es sei etwas Anderes die falsche Rede und etwas Anderes die wahre; die Anderen aber (sagen), es sei dasselbe. Wiederum bin auch ich für diese Meinung.

Λόγος. (Thesis.)

Erstlich, weil sie sich derselben Worte bedienen; dann aber, wenn eine Rede gehalten ist, so ist die Rede, wenn es so geschah, wie die Rede

*) Man sieht hier überall die nicht oratorisch und nicht dialektisch gebildete Ausdrucksweise des Verfassers, der sich schon durch diesen seinen Stil als ein Mann aus dem Volke verräth und dabei seinen selbstbewussten Mutterwitz zuweilen zu Tage bringt.

**) Ich glaube, Mullach schiebt ein *ἔξεστι* unnütz ein, da das vorhergehende *ἀξιοῦντι* doch den Infinitiv schon genügend erklärt.

***) Der Verfasser bezieht sich auf das oben erwähnte Beispiel aus der Heilkunst.

†) Ich sehe in diesem *περὶ ἀλαθείας καὶ ψεύδεος* überschriebenen Dialog den bei Diogenes citirten Abschnitt *περὶ κρίσεως* oder die zweite Abhandlung *περὶ δικαίω*. Welche von beiden Annahmen vorzuziehen sei, ist kaum zu entscheiden, da der Text sowohl auf die Richter *δικασταί* als auch auf die *κρίσις* hinweist. Man vergleiche: *αὐτίκα κατηγορεῖς* und *καὶ τᾶ ἀπολογουμένω* und *καὶ τά γε δικαστήρια τὸν αὐτὸν λόγον καὶ ψεύσταν καὶ ἀλαθῆ κρίνοντι* und am Schluss: *Οὐκῶν διαφέρει αὖθις τοῖς δικασταῖς, ὅτι κρίνοιντο.*

besagt, wahr; wenn es aber nicht so geschah, so ist dieselbe Rede falsch. Z. B. Du beschuldigst Einen des Tempelraubes, wenn die That geschah, so ist die Rede wahr; wenn es aber nicht geschah, falsch. Und so verhält es sich auch mit der Rede des sich Vertheidigenden. Und die Gerichtshöfe erklären dieselbe Rede sowohl für falsch, als für wahr. Denn wahrhaftig, wenn wir hier der Reihe nach sitzend sprächen: ich bin Simon, so würden wir gewiss Alle dasselbe sagen, das Wahre sagte aber ich allein, denn ich bin es ja. Offenbar ist also, dass dieselbe Rede, wenn ihr das Falsche innewohnt*), falsch ist; wenn aber das Wahre, wahr, wie auch dasselbige (Wort) „Mensch“ sowohl ein Kind, als einen Jüngling und einen Mann und einen Greis bedeutet.

Ἄντιος λόγος. (Antithesis.)

Man sagt aber auch, dass ein Anderes sei die falsche Rede, ein Anderes die wahre, verschieden dem Namen und der Sache nach. Denn wenn einer die, welche die Einerleiheit der falschen und wahren Rede behaupten, fragte, zu welcher von beiden denn ihre eigene Rede gehörte, so ist offenbar, dass, wenn (ihre Rede für) falsch (erklärt würde), es zwei wären, wenn aber für wahr, dass dann gerade dieselbe auch für falsch durch die Antwort ausgegeben würde. Und wenn einer etwas Wahres gesagt oder als Zeuge etwas betheuert hat, so ist dieses selbige folglich auch falsch. Und wenn einer einen Mann als wahrhaft kennt, so denselbigen auch als falsch. Gemäss ihrer Erklärung**) ferner sagen sie dies, dass die Rede, wenn die Sache geschehen sei, wahr wäre, wenn aber nicht geschehen, falsch. Folglich liegt es wieder den Richtern daran, zu***) entscheiden, (was wahr und was falsch sei);

*) Dieser Ausdruck παρῇ stammt wohl von Sokrates und erinnert nur deshalb an die Platonischen Bestimmungen im Phaidon. Unser Handwerksmeister hat aber keine Ahnung von dem, was zu einer Definition gehört, und gefällt sich in den einfältigsten Cirkelerklärungen. Es kann keine Rede davon sein, dass er hier schon auch nur die frühesten Dialoge Platon's gelesen hätte.

**) Mullach übersetzt prudenter. Eine Behauptung aber, welche bestritten werden soll, kann der sie Bestreitende nicht zugleich loben. Sie sagen dies aber gemäss ihrer Erklärung von der Einerleiheit der wahren und falschen Rede, d. h. der Thesis entsprechend (ἐκ τῶ λόγω).

***) Mullach will ὅ, τι statt ὅτι lesen; aber es muss doch zuerst für die Richter wichtig sein, dass sie überhaupt einen Unterschied zwischen

denn sie sind bei dem Geschehen nicht anwesend. Sie räumen auch selber ein, falsch sei (die Rede), welcher das Falsche beigemischt wäre; welcher aber das Wahre, die sei wahr. Das ist aber ganz verschieden.

Fünfte Disputation.

Vom Seienden?*) (*Περὶ τοῦ ὄντος* nach D. L.)

Λόγος. (Thesis.) Dasselbige sagen und thun die Wahnsinnigen und die Vernünftigen und die Weisen und die Unwissenden. Und erstlich nennen sie dasselbige Erde

---

Wahrem und Falschem zu finden wissen; erst in zweiter Linie kommt das Was, oder der bestimmte Inhalt des Urtheilsspruchs an die Reihe, sofern dieser von jener vorhergehenden Unterscheidung abhängt.

*) Dass hier nicht die Fortsetzung der vorigen Disputation über die Wahrheit geboten wird, scheint mir dadurch indicirt, dass eine neue Thesis beginnt und eine zugehörige Antithesis antwortet. Gleichwohl ist die Zusammenfassung des Inhalts problematisch, weil unser Schriftsteller zu ungebildet ist, um die Begriffe zu bezeichnen und zu bestimmen. Die Thesis ist offenbar besser, als die Antithesis, weil diese von ihm herrührt, jene aber von Anderen und zwar namentlich wohl von Protagoras und Gorgias entlehnt ist. Wenn man nämlich Sext. Empir. adv. mathem. VII. 60 seqq. vergleicht, so zeigt sich, dass die Untersuchung über das Kriterium zu der Entgegensetzung der Vernünftigen und Wahnsinnigen führte und zur Verleugnung der näheren Umstände (*περιστάσεις*), unter denen die Behauptungen ausgesprochen werden. Zugleich sieht man, dass dieser Ort (*τόπος*), der vom Kriterium besetzt ist, sowohl den Begriff der Wahrheit als den Begriff des Seins in blosse Relativität auflösen soll. Vergl. eben daselbst 64 *τῶν γὰρ πρός τι καὶ οὗτοι* (Euthydem und Dionysodor) *τό τε ὄν καὶ τὸ ἀληθὲς ἀπολελοίπασιν*. Unser Verfasser hat nun das Problem nicht scharf aufgefasst, sondern redet nur so daran herum, wie dies der Stufe seiner Bildung und Begabung entspricht; man merkt aber doch, dass seine Gewährsmänner aus der Schule des Gorgias und des Protagoras zeigen wollten, dass es keinen Widerspruch giebt (Diog. Laert. IX. 53 *ὡς οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν*), weil es kein Kriterium giebt, und dass daher Sein und Nichtsein blos relativ ist. Dementsprechend halte ich die Ueberschrift *περὶ τοῦ ὄντος* nach dem Büchertitel bei Diog. L. für die passendste, da die Thesis in den beiden Sätzen ihre Spitze hat, dass Alles einerlei ist und dass auch Sein und Nichtsein einerlei ist. — Vielleicht fehlt an unserer fünften Disputation auch die Einleitung.

und Mensch und Pferd und alles Uebrige. Und sie thun dasselbe, sie sitzen und essen und trinken und liegen und das Uebrige in derselben Weise. Und wahrhaftig auch dasselbige Ding ist grösser und kleiner und mehr und weniger und schwerer und leichter. So nämlich wäre Alles dasselbe. Das Talent ist schwerer, als die Mine und leichter als zwei Talente: dasselbige also ist leichter und schwerer. Und es lebt derselbe Mensch und lebt nicht, und dasselbige ist und ist nicht; denn was hier ist, ist nicht in Libyen, und auch gewiss, was in Libyen ist, nicht in Cypern. Und so das Uebrige auf dieselbe Weise. Also sind die Dinge und sind nicht.

Ἄντιος λόγος (Antithesis.)

Diejenigen nun, welche sagen, die Wahnsinnigen und die Weisen und die Unwissenden thäten und sagten dasselbige, und was sonst noch aus dieser Behauptung folgt, sagen nicht die Wahrheit. 1. Denn wenn sie einer fragte, ob Wahnsinn von Vernünftigkeit verschieden sei und Weisheit von Unwissenheit, so sprechen sie: Ja. 2. Denn auch aus dem, was jeder von beiden thut, wird vollkommen offenbar, dass sie es einräumen werden. Also auch dasselbige thun sie, und die Weisen rasen, und die Rasenden sind weise, und Alles wird in Verwirrung gebracht. 3. Auch unverständlich ist die Behauptung.*) Wie? reden die Vernünftigen, wie es sich gebührt, oder die Wahnsinnigen? Aber sie behaupten, wenn einer sie fragt, dass beide zwar dasselbige sagen, aber die Weisen, wie es sich gebührt; die Wahnsinnigen aber, wenn es sich nicht geziemt. Und wenn sie dies sagen, scheinen sie etwas Geringfügiges hinzuzusetzen: „wenn es sich geziemt und wenn es sich nicht geziemt"; dadurch ist es dann nicht mehr dasselbige. Ich aber glaube, dass die Dinge nicht (blos), wenn eine so wichtige Bedingung hinzugesetzt wird, sich ändern, sondern (schon)**), wenn der Accent vertauscht wird, z. B.

*) Ἐπ' ἄργεος. Ich möchte nur ein μ einschieben und sonst die Handschrift unverändert lassen: καὶ ἐπάργεμος ὁ λόγος. Πότερον κ. τ. λ.

**) Ich will das Verdienst von Mullach's Conjecturen nicht schmälern, habe aber doch versucht, mit der handschriftlichen Ueberlieferung auszukommen. Man wird finden, dass die Gedankenverbindung bei Mullach verständlicher und herkömmlicher gemacht ist; während ich der individuellen Interpretation bei der Uebersetzung gerecht zu werden suchte und die originelle, volksmässige Satz- und Gedankenfügung des Verfassers unangetastet liess.

Γλαῦκος und *γλαυκός*, *Ξάνθος* und *ξανθός*, *Ξοῦθος* und *ξουθός*. Dies war nun verschieden durch Vertauschung des Accents, anders durch kürzere oder längere Silben, wie *Τύρος* und *τυρός*, *σάκος* und *σακός*; Anderes wieder durch Vertauschung von Buchstaben wie *κάρτος* und *κράτος*, *ὄνος* und *νόος*. Da dies nun, ohne dass irgend etwas weggenommen wird, so sehr verschieden ist, wie erst, wenn einer etwas hinzusetzt oder wegnimmt? Auch dieses werde ich zeigen, wie es ist. Wenn einer von Zehn eins wegnähme, würde es nicht mehr zehn und auch nicht eins sein, und das Uebrige auf dieselbige Art und Weise.

4. Was nun das anbetrifft, dass derselbe Mensch sowohl sei, als nicht sei, so frage ich: Wie? Das All ist doch? Also wenn einer zu sein leugnete, lügt er. Wenn sie das All zugeben, so sind folglich auch alle die einzelnen Dinge irgendwie.

Sechste Disputation.

Ueber die Weisheit und Tugend, ob sie lehrbar ist.

Λόγος aus Platon's Protagoras.

Es wird eine Behauptung aufgestellt, die weder wahr, noch richtig ist; dass also Weisheit und Tugend weder lehrbar, noch lernbar wäre. Die nun dieses behaupten, gebrauchen folgende Beweise: 1. dass es nicht möglich wäre, dasselbige, wenn man es einem Anderen übergeben hätte, ferner noch zu haben. Dies ist nun Ein Beweis.*) 2. Ein anderer ist, dass, wenn sie lehrbar wäre, erklärte

*) Ich habe oben S. 123 diesen ersten Grund nicht mit aufgeführt, weil man zweifeln könnte, ob er nicht anderswoher, als aus Platon's Protagoras entlehnt wäre; denn er erinnert ja an die bekannte eristische Vexirfrage: „Was Du nicht weggegeben hast, das hast Du noch?“ wodurch der Gefragte mit Hörnern auf dem Kopfe versehen wird. Allein diese Reminiscenz ist doch irreleitend, und es lässt sich zwingend beweisen, dass der von Simon angegebene erste Grund sich wirklich bei Platon findet, wenn auch die feinere Form, welche das Argument bei Platon hat, mit plebejischer und feindseliger Sophistik bei Simon verdreht ist. Simon sagt: *Τοὶ δὲ ταῦτα λέγοντες ταῖσδε ἀποδείξεσι χρῶνται, ὡς οὐχ οἷόν τ' εἴη, ἂν ἄλλῳ παραδοίης, τοῦτο αὐτὸ ἔτι ἔχεν.* Und Platon im Protagoras 319 E *ἀλλὰ ἰδίᾳ ἡμῖν οἱ σοφώτατοι καὶ ἄριστοι τῶν πολιτῶν ταύτην τὴν ἀρετὴν ἣν ἔχουσιν*

und ausgemachte Lehrer da sein müssten, wie für die Musik. 3. Ein Dritter, dass die in Hellas aufgekommenen weisen Männer sonst ihre Kinder und Freunde unterrichtet haben würden. 4. Ein Vierter, dass schon Manche, die zu den Sophisten gingen,

---

οὐχ οἷοί τε ἄλλοις παραδιδόναι. Man sieht durch Vergleichung der gesperrt gedruckten Wörter, dass Simon den Platonischen Dialog vor sich liegen hatte. Worin liegt aber die Verdrehung? Kann man denn gerechter citiren, als mit Aufnahme sämmtlicher Wörter des Originals? Die Verdrehung liegt in zwei Stücken, und zwar erstens darin, dass Simon die von Platon angeführte Thatsache („dass die besten Bürger ihre Tugend nicht Anderen überliefern konnten") zu einem allgemeinen Gesetze macht; und zweitens darin, dass Simon den Platonischen Satz mit Verstellung der Negation umkehrt; denn Platon sagt: „Die Tugend, welche die besten Bürger als Privateigenthum (*ἰδίᾳ*) besassen, konnten sie Anderen nicht überliefern", und Simon: „Was man einem Anderen überliefert hat, kann man nicht mehr selbst besitzen." Dadurch erscheint nun Platon als Sophist, den man leicht widerlegen kann. Der Sinn aber ist ganz verdreht; denn Platon leugnete ja gerade die Möglichkeit der Ueberlieferung an Andere. Wir vermissen daher noch einen Zwischengedanken, der Simon zu einer solchen Verdrehung veranlassen konnte. Dieser liegt offenbar in dem Platonischen Ausdruck *ἰδίᾳ*; denn auf diese Bezeichnung des Privateigenthums begründete Simon seine Verallgemeinerung, indem er die „Tugend" und die „besten Bürger" wegliess. Die Schlussfolge ist daher: „Was man als Privateigenthum besitzt, kann man Anderen nicht überliefern" (nämlich wenn man es selbst behalten will) und umgekehrt: „was man Anderen überliefert hat, kann man nicht mehr besitzen". Die Sophistik liegt hier in der Versetzung der Negation, wodurch der ganze Platonische Gedanke verdorben und widersinnig wird.

Die ausführliche Analyse des Thatbestandes solcher Beziehungen darf uns nicht ermüden, wenn wir den genauesten Einblick in die Stellung gewinnen wollen, welche die demokratischen Sophisten Platon gegenüber einnahmen; denn es ist doch klar, dass die Platonischen Argumente eine ironische Persifflage der Demokratie und ihrer Sophisten enthalten. In technischen Fragen, sagt Platon, wendet man sich an die Techniker; wenn es sich aber um Staatsverwaltung handelt, so glaubt jeder Zimmermann, Schmied, Schuster (*σκυτοτόμος*), Kaufmann u. s. w. in der Rathsversammlung mitreden zu dürfen, und keiner lacht und lärmt über die Redenden, obgleich sie diese Staatsangelegenheiten doch gar nicht studirt und keinen Lehrer darin gehabt haben. Offenbar also, schliesst er, halten sie diese Dinge nicht für lehrbar. Hier musste sich Simon doppelt verletzt fühlen; erstens, weil er als Schuster nicht mehr über Staatsangelegenheiten sprechen sollte, und zweitens, weil er ja geradezu, wie der Brief Aristipp's (S. oben S. 108) meldet, Lehrvorträge hielt. Nun stand er vor einem Dilemma; denn wenn die Schule eine politische Bildung übermitteln sollte, so hätte er als Schuster, ebensowenig wie die anderen

keinen Vortheil davon hatten. 5. Ein Fünfter, dass Viele, die mit Sophisten nicht verkehrt haben, berühmt geworden sind.

Simon's Kritik.

Ich aber halte diese Behauptung für ziemlich einfältig (κάρτα εὐήθη). 1. Ich kenne nämlich die Lehrer, welche Lesen und Schreiben lehren, was er auch selber versteht*), und Citherspieler, (die) Citherspielen (lehren). 2. Auf den zweiten Beweis, dass es also keine erklärten Lehrer giebt, (antworte ich): was lehren denn die Sophisten, wenn nicht Weisheit oder Tugend? oder was wären die Anaxagoreer und Pythagoreer? 3. Drittens aber, es lehrte Polykleitos seinen Sohn Statuen zu machen. Und wenn einer (seine Söhne in seiner Kunst) nicht unterrichtet hat, so ist das kein Zeichen (der Unmöglichkeit); wenn das Lehren aber Thatsache ist, ist dies ein Zeichen, dass es möglich ist zu lehren. 4. Viertens, (sie sagen) dass sie nicht durch weise Sophisten weise werden. (Der Grund ist nicht stichhaltig); denn auch Lesen und Schreiben

---

Handwerker, das Recht gehabt, im Volksrathe zu sitzen. Hatte er aber und die anderen Plebejer dieses Recht mit grosser Selbstzufriedenheit ausgeübt, so war seine Schule und die der grossen Sophisten überflüssig. Es lässt sich daher denken, dass Platon's sarkastischer Zweifel an der Lehrbarkeit der Tugend und Weisheit ihn aufregen und ärgern musste, vorzüglich da derselbe Platon, was doch sehr verdächtig war, diese seine Zweifel durch Protagoras glänzend widerlegen liess, dann aber den grossen Sophisten in einen solchen Ringkampf verwickelte, dass sie nachher beide ihre Thesen getauscht zu haben schienen. Da die Entwirrung dieser ironischen Darstellung weit über seinen Horizont ging, so hielt sich Simon an das greifbare Ende und erklärte Platon's Gründe für einfältig, über das Resultat aber wolle er sich nicht entscheiden; die Gründe jedenfalls wären ungenügend. Wenn man nun an diesen plebejischen Literatenkreis denkt, der mit Antisthenes und Euthydem in Intimität stand und Lysias zum Advocaten hatte, so wird wieder sehr begreiflich, mit welcher Verachtung Platon im Theaitetos auf Antisthenes herabsah, dessen Weisheit auch von Schustern begriffen würde, und wie er im Phaidros die Matrosengemeinheit des Lysias in Liebessachen durch seine Erziehung im Hafen motivirt. Kurz, so werthlos auch die Schusterdialoge an sich sind, so bieten sie doch den Bergmannskittel, mit dem man in den Schacht fährt und manchen werthvollen Fund an's Licht fördert.

*) Die Verbesserung von Orelli und Mullach ist ja ganz einleuchtend, aber gegen das Princip der individuellen Exegese, da Simon's Schusterstil solche Unregelmässigkeiten und Lücken des Gedankenganges mit sich bringt; denn natürlich hatte er im Sinne: „was jeder von ihnen auch selber versteht."

lernten Viele nicht, obgleich sie es lernten. Es giebt auch eine Art von Talent dazu. Wenn einer, ohne von Sophisten zu lernen, von genügender Begabung war und geeignet, leicht Vieles aufzufassen, nachdem er nur Weniges von denen gelernt, von denen wir auch die Sprache lernen und zwar von diesen mehr oder weniger, der Eine von seinem Vater, der Andere von seiner Mutter.*) Wenn es einem aber nicht glaublich dünkt, dass man (aufwachsend) zugleich die Sprache lernt, sondern, (wenn man denkt), man müsse zugleich eine wissenschaftliche Ausbildung erhalten, so erkenne er es aus Folgendem. Wenn Einer ein Kind gleich nach der Geburt nach Persien schickt und dort auferzieht, ohne dass es die Hellenische Sprache lernt, so würde es Persisch sprechen; und wenn man eins von dort hierher brächte, würde es Griechisch reden. So lernen wir die Sprache und haben doch keine Lehrer.**)

Nicht ich habe die Behauptung aufgestellt, und Du hast (nun in meiner Widerlegung, was Du von einer Rede verlangtest), Anfang, Ende und Mitte. Und ich behaupte nicht, dass (die Tugend) lehrbar sei, sondern dass mir jene Beweise nicht genügen.

Siebente Disputation.

Ueber die Volksredner? (*περὶ δημαγωγίας* nach D. L.)

Thesis.

Es sagen einige Volksredner, dass die Aemter durch's Loos vergeben werden müssen, indem sie hierüber nicht sehr richtig denken.

Kritik Simon's.

Wenn nämlich einer ihn***) fragte, der dies behauptet, warum trägst Du denn nicht Deinen

---

*) Diese Periode ist ohne Nachsatz und überhaupt von schusterhafter Stilisirung, wie denn auch die meisten Sätze, vorher und nachher, Ellipsen enthalten und überall Zwischengedanken erfordern, um überhaupt einen Sinn zu geben.

**) Man sieht, wie der Schuster witzig zu sein glaubt und auf die Kühnheit seiner Reflexionen stolz ist.

***) Auch hier springt der Verf. ohne Weiteres vom Plural zum Singular über, wie oben S. 220. — Der Gedanke dieser Aufzeichnung rührt offenbar von Sokrates her.

Sclaven ihre Arbeiten nach dem Ausfall des Looses auf, dass der Kutscher koche, wenn er durch's Loos Koch wurde, der Koch aber kutsche und das Uebrige ebenso? Und warum riefen wir nicht auch die Schmiede und die Schuster zusammen und die Zimmerleute und Goldarbeiter und verloosten und zwangen sie, die Kunst auszuüben, die Jeder erloost, und nicht die, welche er versteht?*) Ebenso auch bei den musischen Spielen (könnte man ja) die Wettkämpfer (Sänger, Musiker, Schauspieler) losen und, was ein Jeder gerade erloost, spielen lassen. Wer gerade ein Flötenbläser ist, der soll die Cither spielen und ein Citherspieler soll die Flöte blasen; und im Kriege wird der Bogenschütz und der Schwerbewaffnete zu Pferde sitzen, der Reiter aber mit dem Bogen schiessen, so dass Alle, was sie nicht verstehen und nicht können, auch nicht thun werden.

Thesis. Sie sagen aber, es sei (die Wahl durch's Loos) etwas Gutes und sehr Volksfreundliches.

Kritik Simon's. Ich halte es für sehr wenig volksfreundlich. Es giebt ja in den Städten volksfeindliche Menschen, die, wenn sie gerade das Loos trifft, das Volk zu Grunde richten werden. Aber das Volk selbst muss zuschauen und alle ihm Wohlgesinnten wählen und die, welche (dazu) geschickt sind, kriegführen, Andere wieder über die Gesetze wachen (lassen) etc.**)

Achte Disputation.

Von der Wissenschaft? (*Περὶ ἐπιστήμης* Diog. L.)

Ich glaube, es ist die Sache eines Mannes, durch dieselben Künste sowohl kurz als lang zu sprechen, und die Wahrheit der Dinge zu wissen und gut zu richten und das Volk berathen zu können und die Redekünste zu kennen und über die Natur aller Dinge, wie sie sich verhalten und entstanden, zu lehren.

*) Man bemerke wohl, dass er nicht, wie Platon, verächtlich von den Schustern und Handwerkern spricht im Gegensatz gegen die Staatsmänner, sondern dass er sein Fach in Ehren hält.

**) Nach Blass Angabe folgt hier „eine Lücke von etwa 14 Buchstaben".

1. Und erstens, wer über die Natur aller Dinge Einsicht hat, wie wird der nicht auch in allen Stücken richtig handeln können? 2. Ferner, wer die Redekünste versteht, der wird auch über alle Dinge richtig sprechen können.*) Denn wer richtig sprechen soll, der muss über die Dinge, die er versteht, sprechen. Er wird ja Alles verstehen; denn er versteht die Künste von allen Reden; alle Reden aber beziehen sich auf Alles, was ist. Es muss aber, wer richtig reden soll, die Dinge verstehen, über die er gerade reden möchte, und die Bürgerschaft richtig lehren, das Gute zu thun und sie von dem Uebeln zurückzuhalten. Sicherlich, wenn er dies weiss, wird er auch das hiervon Verschiedene wissen; denn er wird Alles wissen; denn dieses (Gutes und Böses) gilt von allen Dingen.**) So wird er ebenso alles jenes, was sich gehört, thun. Man muss (z. B.), auch wenn man es nicht versteht, die Flöte blasen, wenn es zufällig einmal Pflicht ist, dies zu thun.***) Wer zu richten versteht, muss das Gerechte gut verstehen; denn darauf†) bezieht sich das Richten. Wenn er dies aber versteht, wird er auch das Entgegengesetzte davon verstehen und das Verschiedene. Er muss aber auch alle Gesetze kennen; wenn er nun die Handlungen nicht kennen sollte, dann auch nicht die Gesetze. Denn das Gesetz in der Musik versteht Einer, wenn er auch Musik versteht; wer aber nicht Musik versteht, der auch nicht ihr Gesetz. Denn wer von allen Dingen rechte Einsicht hat, der kann leicht reden, weil er Alles versteht; kurz er muss, gefragt, über alle Dinge Rede stehen. Also muss er Alles wissen.

---

*) Mullach hat hier *καί* eingeschoben; ich möchte aber die sechs Worte *περὶ ὧν ἐπίσταται περὶ τούτων λέγεν* als Dittographie streichen, damit der so schon klägliche Stil des Verfassers nicht ganz altersschwach erscheine.

**) Man sieht hier den Einfluss von Gorgias und Protagoras, die auf keine Frage eine Antwort schuldig bleiben wollten und sogar diesem armseligen Scribenten den Kopf verdrehten.

***) Der Text ist hier schlecht überliefert und Mullach's Emendation scheint den Sinn gut zu treffen. Ich habe mich dennoch an die Ueberlieferung gehalten, weil man den Zusammenhang genügend versteht; denn, wie vorher das Wissen, so wird hier das Thun berücksichtigt. Da der Naturkundige mit Hilfe des Begriffs der *ἀγαθά* und *κακά* Alles weiss, so kennt er auch alle Pflichten (*δέοντα*) und muss einmal auch, was er nicht versteht, thun, *αἴκα δέῃ*. *Ποτὶ ταὐτόν* = ebenso.

†) Der individuelle Stil des Verfassers zeigt sich hier wieder durch Abspringen vom Singular (*τὸ δίκαιον*) in den Plural (*περὶ τούτων.*).

Als grösste und schönste Erfindung für das Leben ward das Gedächtniss erfunden*) und als für Alles brauchbar, sowohl für die Philosophie, als für die Weisheit. 1. Dies besteht darin, dass Du aufmerksam bist. Dadurch**) wird der Gedanke, wenn er das Ganze, das Du lerntest, durchgeht, zu einer grösseren Klarheit kommen. 2. Zweitens aber (musst Du) aufsagen (üben***), was Du gerade gehört hast; denn häufig dasselbe hören und sagen, das geht in's Gedächtniss. 3. Drittens wenn Du etwas gehört hast, dann weisst Du†) es an seinem Orte niederzulegen (lociren nach mnemonischer Topik).††) Z. B. so: man soll „Goldpferd“ (Chrysipp) behalten; leg' es nieder unter Gold und Pferd. Anderes Beispiel „Feuerglanz“ (Pyrilampes); leg's nieder unter Feuer und Glänzen. So ist's mit den Namen (*ὀνόματα*). Den Sachinhalt (*πράγματα*) aber auf folgende Weise. Ueber Tapferkeit; bei Ares und Achilleus. Ueber Erzarbeit: bei Hephaistos. Ueber Feigheit: bei Epeios.

---

*) Die Wendung *ἐξεύρημα εὕρηται* ist entweder irgendwoher entlehnt und wirkt komisch, wie Putz bei ordinären Gesichtern, oder zeigt des Verfassers handwerksmässige Unbehilflichkeit im Reden.

**) Auch hier geht *διὰ τούτων* auf den vorigen Conditionalsatz und stellt das dort einheitlich Zusammengefasste wieder als eine Mehrheit von Functionen vor.

***) Ich lese: *δεύτερον δὲ μελετᾶν* statt *δευτέραν δὲ μελέταν*.

†) Volksmässiger Ausdruck statt: musst Du wissen oder lernen.

††) Diese sehr primitiven drei Regeln, die Simon irgendwie von Sokrates oder Antisthenes gelernt hat und hier als grosse Weisheit vorträgt, konnten ihn doch schon befähigen, angehende Jünglinge niederen Standes zu unterrichten und an Beispielen (wie etwa an Homer oder Theognis oder Prodikus' Herakles oder Gerichtsreden u. dergl.) die Disposition des Gedankeninhalts durchzunehmen, dann das Gehörte und Bemerkte einzupauken und drittens eine einfältige Art von Mnemotechnik zu überliefern. Unter „Disposition“ darf man aber nicht einen so hohen Begriff verstehen, wie ihn erst Platon im Phaidros entwickelte, sondern die nackte und zusammenhangslose Aufzählung von Argumenten, wie sie in allen den erhaltenen Disputationen Simon's vorliegt.

Zur

Chronologie der Platonischen Dialoge.

Erste Periode.

Bis zur Begründung der Akademie.

Wenn wir das Leben und die Werke Platon's überblicken, so ordnet sich das Ganze natürlich in drei Perioden; denn von der Zeit vor seinem öffentlichen Auftreten sehe ich hier ab. Die erste Periode beginnt mit den grossen Reisen, welche der göttliche Mann unternahm, um die Welt kennen zu lernen und seine eigene Bedeutung und Lebensaufgabe zu erfassen. Da er gleich nach seiner Heimkehr öffentlich zu lehren und zu erziehen begann, dann auch den Versuch machte, den Tyrannen Dionysios den Aelteren für die politische Organisation von Syrakus nach seinen Ideen zu gewinnen, so gruppiren sich die Schriften dieser ersten Periode auf das Einfachste um diese Ziele und diese Thatsachen. Diese Periode des ersten Auftretens und der ersten Versuche reicht natürlich bis zum Uebergang in eine fest organisirte Thätigkeit, d. h. bis zur Begründung der Akademie.

§ 1. Medicinische Studien.

Ein Schriftsteller, der nicht selbst Arzt ist und nicht über Medicin schreibt, kann doch vielfach Gelegenheit nehmen, medicinische Gegenstände zu berühren. Dabei stellt sich dann sehr bald heraus, ob der Verfasser als Laie oder als Eingeweihter über solche Fragen redet. Es ist aber nicht immer leicht, diesen Unterschied zwingend zu beweisen; sondern man kann dafür zuweilen nur an den Tact des Kenners appelliren. Wer z. B. den Timäus liest, kann keinen Augenblick zweifelhaft sein, dass Platon mit Hingebung und angeborenem Geschick Medicin studirt hat, und es lässt sich dies auch sehr leicht zwingend beweisen. In den früheren und selbst in den frühesten Dialogen zeigen sich aber auch schon Spuren medicinischer Bildung, über deren Gründlichkeit aber mehr durch Tact als durch Beweisführung zu urtheilen angezeigt ist.

So behaupte ich, dass Platon mindestens im Jahre 394 a. Chr., d. h. vor der Abfassung seiner frühesten Dialoge, schon medicinische Studien gemacht hat. Zum Belege und um bei Anderen dieselbe Tactempfindung auszulösen, will ich ein paar Indicien anführen.

Zunächst berührt mich die ganze Art, wie Platon im Charmides unter der Maske des Sokrates redet, derart, als ob er nur im Bewusstsein, die Medicin seiner Zeitgenossen genügend kennen gelernt zu haben, so reden könne. Kritias sagt ihm, als er den Charmides zu sprechen wünscht, es würde bei ihm (Platon-Sokrates) doch nichts im Wege stehen, sich für einen Arzt auszugeben, der ein Heilmittel gegen den schweren Kopf wüsste. „Nichts steht im Wege“, antwortet Platon-Sokrates. Nun kann zwar ein geistreicher Mann, auch wenn er von einer Sache nichts versteht, eine Zeit lang vor einem Jünglinge die Rolle eines Fachmannes spielen, aber es würde eine solche Komödie doch überhaupt hier einen üblen Eindruck machen, wenn nicht bei Platon das Bewusstsein dahinter steckte, dass er wirklich im Stande sei, ebenso gut wie ein Arzt, dem jungen Manne das Beste zu rathen. Kritias lässt darauf durch einen Diener dem Charmides sagen, er wolle ihn einem Arzte vorstellen, um sich über sein Leiden berathen zu lassen. Wenn Platon-Sokrates darauf auseinandersetzt, dass die Heilkunst auch bei dem Leiden eines einzelnen Organs immer zugleich den Zustand des ganzen Körpers in's Auge fassen müsse, wie das die Methode der Aerzte wäre, und hinzufügt: „Du weisst doch, dass die Aerzte so sprechen und dass es sich auch so verhält“, so liegt in diesen Worten die Indication, dass er sich seiner Sachkenntniss bewusst war. Ebenso enthält die fernere Kritik der Specialisten, dass sie „ganz unverständig“ (*πολλὴν ἄνοιαν*) verfahren, ein so festes Urtheil, dass Platon sich wohl mit der Heilkunst ernst abgegeben haben muss.

Wenn er ferner auseinandersetzt, dass die griechischen Aerzte so viele Krankheiten nicht heilen könnten, weil sie nicht wüssten, dass Krankheit und Gesundheit des Leibes von der Seele ausginge, und dass es ganz verkehrt wäre, Leib und Seele specialistisch zu behandeln, da doch Bildung der Seele und Gesundheit des Leibes zusammen ein Ganzes ausmachten: so mag man dies zwar für einen ganz geschickten Kunstgriff

ansehen, wodurch sich der angebliche Arzt aus der Verlegenheit zieht, um das Recht zu haben, nun zuerst mit der Heilung der Seele anzufangen. Allein wenn man bedenkt, dass in diesem Gedanken überhaupt das Programm der ganzen Platonischen Philosophie liegt, die Leib und Seele, Ideales und Reales als ein ewig Zusammengeordnetes auffasst und jede Trennung beider Elemente und Bevorzugung des Einen als ein Hinken bezeichnet, so darf man den Ernst in dieser Darlegung nicht verkennen. Es ist vielmehr eine ganz bestimmte Kritik in den Worten p. 157 B enthalten, wo Platon sagt, es bestehe gerade darin der Fehler seiner Zeit, dass — und hier liegt die Allusion auf gewisse medicinische Schriftsteller — einige Aerzte*) Bildung und Gesundheit von einander trennen und also den Leib, der doch nur ein Theil des Ganzen von Leib und Seele ist, specialistisch behandeln zu können vermeinen, während sie doch wissen, dass man die Theile des Leibes nicht specialistisch genügend behandeln kann, ohne den ganzen Leib in's Auge zu fassen. Platon wird also wirklich entweder, wie ihn seine Gegner darstellten, ein eitler Prahler gewesen sein, oder wir müssen, wie ich glaube, annehmen, dass er sich gründlich bei den Aerzten unterrichtet, ihre Theorien und Methoden kennen gelernt hat und dann erst zu der Ueberzeugung gekommen ist, dass sie ihr eigenes Princip, den Theil nicht ohne das Ganze zu behandeln, nicht consequent und umfassend genug durchführen, da sie sonst auch die Seele principiell in die Behandlung einschliessen müssten. Ganz in derselben Weise hält er später im Phaidros dem armseligen Specialisten der Redekunst, Isokrates, das Beispiel des Hippokrates vor, der das Studium der ganzen physischen Natur der Welt als Bedingung für die rechte Einsicht in den menschlichen Leib als einen Theil des Ganzen voraussetze, um ihm zu zeigen, dass man ebenso auch das ganze Wesen und die Arten der Seele und ihre Bewegungsgesetze kennen müsse, wenn man etwas Tüchtiges in der particulären Geschicklichkeit, welche die Rhetorik ist, leisten wolle. Und Platon's Verbindung von

*) Platon scheint mir dabei an Herodikos, der sich in Megara und später in Selymbria aufhielt, gedacht zu haben; denn ihn erwähnt Platon auch der Reihe nach im Protagoras, Staat und Phaidros.

Musik und Gymnastik im „Staate“, seine Ehegesetzgebung, durch welche die guten „goldenen“ Anlagen der Seele und des Leibes producirt werden sollen, und seine ganze Theorie vom Ursprung der Sünde und aller Uebel weist überall, bis in sein letztes Werk hinein, denselben Gedanken auf, den er hier auf das Programm stellt, Seele und Leib als ein zusammengeordnetes Ganzes zu fassen.

Wie nun Platon sich im Phaidros ein Urtheil über Hippokrates erlaubt, indem er dessen Auffassung von der Heilkunst wahr und richtig findet*) und dadurch an den Tag legt, dass er sich berufen fühlt, über diese Frage die Wahrheit selbst zu erkennen: so scheint es mir auch beachtenswerth, dass Platon schon in den frühesten Dialogen seine pädagogisch-politische Aufgabe so gern mit medicinischen Ausdrücken bezeichnet, z. B. mit *θεραπεῦσαι, θεραπεύεσθαι τὴν ψυχὴν ἐπῳδαῖς, ἐπᾷσαι, περὶ τὴν ψυχὴν ἰατρικὸς ὤν* u. dergl. Auch die Art, wie Platon mit Protagoras umgeht, scheint mir die Gewohnheiten und die Auffassungsweise eines in der Heilkunst Geübten zu verrathen; denn wer würde sonst einem Opponenten, dessen Ansichten und geheime Grundsätze man herausfragen will, befehlshaberisch wie ein Arzt zurufen: zieh' Dich aus, ich muss Brust und Magengegend untersuchen!**) Diese von Platon gebrauchten Metaphern und Vergleichungen können uns überzeugen, dass er sich in der Medicin zu Hause fühlt.

Das Resultat, das wir aus der Aufnahme und Zusammenordnung dieser verschiedenen Beziehungspunkte gewinnen, ist ein nicht unwichtiger Gesichtspunkt; denn um die Arbeiten eines Schriftstellers zu würdigen, ist es von Belang zu wissen, was er gelernt hat und welche Anschauungssphäre und Erfahrungen seinen Urtheilen zu Grunde liegen. Zugleich sieht man auch daraus, welche Beschäftigungen seine Zeit ausgefüllt haben werden. Wenn darum manche Platonforscher es nicht eilig genug haben können, Platon seine Schriften womöglich

---

*) Phaidros p. 270 C, *Ἱπποκράτης τε καὶ ὁ ἀληθὴς λόγος.*

**) Protag. p. 352 A. Das *μετάφρενον* fasse ich nicht als Rücken, sondern als Epigastrium, weil dies die erste Indication bei ärztlicher Untersuchung fordert, während Brust und Rücken allein zu untersuchen schon eine specielle Indication voraussetzt. *Ἴθι δή μοι ἀποκαλύψας καὶ τὰ στήθη καὶ τὸ μετάφρενον ἐπίδειξον, ἵνα ἐπισκέψωμαι σαφέστερον.*

schon im fünften Jahrhundert absetzen zu lassen: so wissen wir seine Zeit nützlicher auszufüllen und wollen ihm erst zu lernen gestatten, ehe er mit so grossem Selbstbewusstsein an zu lehren fängt. Giebt es doch kaum wieder einen Schriftsteller, der mit solcher Sicherheit und Siegeszuversicht gleich in seinen frühesten Schriften die Götzen der Zeit zu Boden wirft und sich als den rechten Meister hinstellt! Die psychologische Motivirung dieser Thatsache aber wird uns durch die Studien geliefert, die er hinter sich hatte und die ihm das Bewusstsein gaben, dass nicht irgend eine versteckte und ihm noch unbekannte Weisheit auftreten könnte, um ihn der Unwissenheit zu zeihen und ihn zu widerlegen.

Wir verfolgten hier die übrigen Studien nicht, sondern beschränkten uns auf den Nachweis seiner medicinischen Bildung; ich will deshalb nur hinzufügen, wie natürlich es uns jetzt erscheinen muss, dass Platon im Staate häufig einen so naturalistischen Ton anschlägt. Die ganze Betrachtungsweise über die Stellung der Weiber und über die Erzeugung der Kinder, über die Erblichkeit der physischen und psychischen Eigenschaften und die zugehörigen Vergleichungen mit den Thieren ist vorherrschend eine naturalistische und medicinische und könnte auch Materialisten und Darwinisten befriedigen. Auch erinnert die Betonung der Natur (*φύσις*) an Hippokrates und, obwohl dieser terminologische Gebrauch des Wortes Natur durch alle Platonischen Schriften hindurchgeht und bei Aristoteles ebenfalls bleibt — also nichts Charakteristisches für den „Staat“ bilden kann, wie man geglaubt hat — so muss doch die Erinnerung feststehen, dass dieser Sprachgebrauch besonders bei den Hippokrateern herrschte und auf die medicinischen Studien Platon's hindeutet.

§ 2. Die Reisen.

Wann Platon nach Aegypten reiste, ist schwer mit Genauigkeit festzustellen. Doch lassen sich wohl gewisse Grenzen angeben; denn es ist klar, dass die Reise nicht blos vor den Phaidros (380) und vor den Phaidon (384), sondern auch vor die zweite Hälfte des Staates fallen muss, da die zuerst genannten Dialoge deutliche Spuren der Vertrautheit mit diesem Lande aufweisen und der Staat gerade von Isokrates im Busiris als eine Nachahmung ägyptischer Einrichtungen bezeichnet wird.

Es fragt sich aber, ob die Reise nicht schon etwa vor den frühesten Dialogen, dem Charmides und Protagoras, stattgefunden haben könne. Um darüber zu urtheilen, haben wir ein Princip für die individuelle Interpretation festzustellen. Platon schmückt sich nie mit fremden Federn. Sobald er einen Vers, einen Gedanken, ein Wortspiel oder was es auch sei, gebraucht, was einem früheren Schriftsteller ursprünglich eignet, so citirt er seine Quelle oder deutet unverkennbar darauf hin; nur wenn er aus eigener Erfahrung spricht, findet man keine Hinweisung auf eine Quelle, es sei denn, dass er sich selber ausdrücklich anführt, wie z. B. wo er seinen eigenen Verkehr mit Tyrannen hervorhebt, oder wie im Phaidros, wo er andeutet, mit welcher Leichtigkeit er nach seinen Reiseerfahrungen beliebig die Mythen verschiedener Völker zum Besten geben könne. Darum nehme ich als Princip der individuellen Interpretation an, dass Platon, wenn er von fremden Völkern berichtet, ohne seine Quelle anzuführen, selbst Quelle sei, d. h. aus eigener Erfahrung spreche.

Die ägyptische Reise fällt vor 393 n. Chr.

Mit diesem Princip als Gesichtspunkt den Charmides, Protagoras und Euthydem betrachtend, finde ich keine Beziehungspunkte, die auf eine Bekanntschaft Platon's mit dem Süden, mit Aegypten oder Kreta oder einem anderen Punkte, den er als Station auf der Reise berührt haben konnte, hindeuteten. Dagegen enthalten die ersten Bücher des Staates einige Bemerkungen, die unsere Aufmerksamkeit verdienen. 1. Denn wenn Platon die Geschichte von Gyges in Lydien erzählt und hinzufügt, dass man dieses so erzähle (*φασί* p. 359 C.), so brauchen wir nicht anzunehmen, er habe diese Geschichte in Lydien selbst gehört, sondern können an Herodot denken; wenn er aber sagt (p. 452 C.), dass jetzt die meisten nicht-griechischen Völker nackte Männer zu sehen, für einen hässlichen und lächerlichen Anblick halten, und dass die Kreter zuerst und darauf die Lacedämonier zum Zwecke der Gymnastik die Kleider abgelegt hätten, so konnte er dies nicht aus Herodot haben; er hätte auch gewiss wohl eine Quelle genannt, einen Hippokrateer oder einen Historiker, wenn er es blos gelesen, oder er hätte ein „Sagt man" (*φασί*) hinzugefügt, wenn es ihm nur aus der Leute Mund zugeflossen wäre. Es gilt mir darum nach dem Gesichtspunkt der individuellen Interpretation für das Wahrscheinlichste, dass Platon an Ort und Stelle diese für seine Staatsconstruction so wichtigen Gebräuche

kennen lernte und über ihren Ursprung die bestimmtesten Nachrichten erhielt.

2. Dazu kommt, dass auch für die Eigenthümlichkeit der Kreter, statt Vaterland „Mutterland“ (μητρίς) zu sagen, Platon (Staat p. 575 D) die einzige Quelle ist, so viel ich weiss; denn bei Herodot lesen wir zwar, dass die Kreter ihre Abstammung nach den Müttern bestimmen, aber nichts von dem Namen Mutterland.

3. War Platon aber vor der Abfassung des fünften Buches, also vor 392 a. Chr., in Kreta, so kann es uns nicht unwahrscheinlich dünken, auch die Stelle im vierten Buche, wo er den Charakter der Phönicier und besonders den der Aegypter als geldgierig (*τὸ φιλοχρήματον*) bestimmen möchte (p. 436 A), als Zeichen zu betrachten, dass er aus eigener Bekanntschaft mit diesen Völkern so zu urtheilen sich berechtigt gefühlt habe. Denn die Worte *φαίη τις ἄν* können nicht bedeuten, dass Hippokrates oder Herodot oder ein Anderer Dergleichen gesagt habe, sondern nur, dass man wohl zu einer solchen Behauptung berechtigt sei. Wenn man aber fragt, wiefern man denn wohl ein Recht zu dieser Behauptung hätte, so darf man nicht an den Peiraieus denken und an die ägyptischen und phönicischen Matrosen und Kaufleute, die da etwa dann und wann erscheinen mochten; denn deren Beschäftigung ging ja auf Gelderwerb aus; sondern man muss das ganze Volk daheim gesehen haben, wenn man wirklich mit Fug und Recht urtheilen will. Ist man aber in der Heimath dieser Völker, so ist es allerdings nicht schwer, einen solchen Charakterzug zu erkennen; denn man merkt es sehr schnell an seinem Beutel. Und Platon fügt deshalb hinzu *οὐ χαλεπὸν γνῶναι*. Auch heute noch ist z. B. der Unterschied zwischen dem Spanier und dem Aegypter jedem Fremden in die Augen fallend; denn die Ehrliebe und Generosität des Caballero duldet nicht, dass der Fremde bezahlt; in Aegypten aber ist ohne Geld nichts zugänglich, für Geld aber Alles erlaubt. Ich sehe deshalb in der Bemerkung Platon's, dass es nicht schwer sei', diese Eigenschaften der Völker zu erkennen, ein Indicium, dass er diese Einsicht nicht der Lectüre verdankt und auch nicht etwa durch Räsonnement gewonnen hat, sondern dass er an Ort und Stelle gewesen ist und sich auf eine unmittelbare Erfahrung beruft. Während wir aber heut zu Tage mit den Dampfschifffahrtsgesellschaften an der Küste entlang

fahren und von Aegypten ab zwar in Phönicien und auf Rhodos anlegen, seltener aber Gelegenheit haben, die aus dem Course gelegenen Inseln wie Cypern und Kreta zu besuchen, so muss es für die Segelschiffe und Handelswege zu Platon's Zeit anders gewesen sein, und er konnte gewiss sehr leicht von Kreta nach Aegypten gelangen und von dort über Phönicien heimkehren.

Ich schliesse daraus, dass Platon vor der Abfassung des Staates Kreta, Phönicien und Aegypten besucht hat, und es ist mir dies auch aus inneren Gründen sehr wahrscheinlich; denn die Gedanken zu einer so grossen Umwälzung der gesellschaftlichen und politischen Zustände, wie er sie in seinem „Staate“ plant, konnten einem ehrbaren Pfahlbürger, auch wenn er ein Philosoph gewesen wäre, nicht wohl in den Sinn kommen. Ich weiss aus eigener Erfahrung, dass einem erst durch Reisen in Ländern von ganz anderen Sitten, Religionen und politischen Lebensformen die Augen aufgehen über die heimischen Zustände, und dass es etwas ganz Anderes ist, nach Reisebeschreibungen oder Historien und Romanen fremde Völker und Sitten in der Phantasie sich vorzustellen, als mit Auge und Ohr und in persönlichem Verkehr das Fremdartige aufzunehmen. Platon darf man sich nicht als einen Phantasten denken, der sich seine Staatsconstruction blos in poetischen Träumen zurecht phantasirt habe; sondern nur als einen welterfahrenen Mann, dessen Ueberzeugungen durch viele Anschauungen und Gespräche mit anderen bedeutenden Männern sich begründeten. Dabei ist freilich nicht ausgeschlossen, dass er als Idealist zu eilige Folgerungen zog, wie Aristophanes sagte, und Ideale für ausführbar hielt, die nach den gegebenen Verhältnissen unmöglich waren und den Spott der Komödie nach sich ziehen konnten; gleichwohl sind ihm die Grundlagen zu seinen Constructionen doch durch eine reichere Erfahrung geliefert, und es wurde dadurch sein Kopf auch erst frei gemacht, um überhaupt auf solche Einfälle zu kommen.

Diese grosse Reise fällt auch vor den Charmides.

Die Frage ist aber, ob wir die ägyptische Reise zwischen Protagoras und Staat ansetzen sollen oder sie auch dem Protagoras und Charmides voranschicken dürfen. Ich würde mich für das erste Glied der Alternative entscheiden, wenn man blos nach dem Inhalt der Dialoge urtheilen dürfte, und die Reise also in das Jahr 393 a. Chr. setzen. Allein wenn man bedenkt, dass

diese drei Dialoge unmittelbar aufeinander folgen und, wenn auch schnell geschrieben, doch eine gewisse Zeit zur Abfassung verlangen, so muss es für wahrscheinlicher gelten, dass Platon vor seiner Schriftstellerthätigkeit die Welt gesehen habe. Die Reise wird auch nicht etwa blos mit demselben Handelsschiff hin und zurück in wenigen Monaten abgemacht gewesen sein, sondern muss doch wohl auf ein oder ein paar Jahre ausgedehnt werden, wenn Platon nachdrückliche Einflüsse dadurch erfahren haben soll, was wir aus seiner Lobrede auf die Reisen im Phaidon abnehmen können.

Es scheint mir aber aus seinen Bemerkungen im „Staat" über den Charakter der Scythen und Thracier und ebenso aus seiner mit Liebe durchgeführten Erzählung vom Zalmoxis und den Thracischen Aerzten im Charmides nothwendig, ihn auch nach dem Thrakischen Chersones oder sonstwohin an die nördliche Küste zu schicken, wo er in Berührung mit diesen Völkerschaften kommen konnte.*)

Wenn wir nun annehmen, dass Platon nach Sokrates Tode, wie erzählt wird und nicht geradezu unwahrscheinlich ist, zu Eukleides nach Megara ging, dann Reisen nach dem Norden des Aegaeischen Meeres und nach Kreta und Aegypten machte und sich vorher und währenddem auch mit Fleiss um medicinische Bildung bemühte, so hätten wir die Zeit zwischen Sokrates Tode und dem Charmides-Dialoge schon genügend ausgefüllt. Diese Annahmen sind nicht, wie sonst bei Hermann, Steinhart, Zeller u. A. beliebt wird, aus den Biographien und anderen äusseren Nachrichten combinirt, sondern lediglich aus den Dialogen selbst gezogen, und es können die äusseren Zeugnisse dann noch zur Confirmation unseres Resultats gebraucht werden. Wir bedürfen ihrer aber kaum, weil Platon's ganze Schriftstellerei so subjectiv und persönlich ist, dass ein aufmerksamer Leser überall die Spuren seiner Erlebnisse und Beziehungen auffinden wird.

Reise nach Kyrene aufzugeben.

Ob Platon aber in dieser Zeit auch nach Kyrene zu Theodoros ging, ist nicht leicht zu sagen. Mit einer völligen Unerfahrenheit urtheilt Hermann

*) Zu den Thraciern schickt ihn auch Clemens Alex., und des Cicero Worte: ultimas terras lustrasse Platonem accepimus passen sehr wohl auf Thracien und Aegypten.

über diese Fragen, indem er sagt*): „Wir folgen um so lieber der natürlichen Ordnung der Lage, als uns der älteste Zeuge, Cicero, ausdrücklich versichert, dass Platon erst nach Aegypten und dann nach Tarent und Sicilien gereist sei. Zuvörderst übrigens ging sein Weg nach Kyrene“ u. s. w. Abgesehen davon, dass Hermann eine „künstliche“ Lage der Länder zu kennen scheint, da er ja von einer „natürlichen“ Ordnung der Lage spricht, so lebt er auch des Glaubens, als würden die Reisen am Natürlichsten immer so gemacht, dass, was im Raum nebeneinander liegt, in der Zeit nacheinander ohne Umwege besucht würde.**) Wer aber überhaupt etwas gereist ist, weiss, dass die Reisegelegenheit sich um Nachbarschaft oder Entfernung von zwei Punkten gar nicht kümmert. Oft kommt man von Gibraltar nach Athen am Schnellsten, wenn man über Alexandrien und Constantinopel geht. So war es jenachdem auch für Platon näher, von Naukratis nach Athen und von Athen nach Kyrene zu fahren, als direct von Naukratis nach Kyrene; denn dies hängt gar nicht von der Lage der Punkte ab, sondern von der Regelmässigkeit oder Häufigkeit der Handelsverbindung. Es ist darum naiv, wenn man den Atlas vor sich hinstellt und nun dem Platon am liebsten seine Reisen mit dem Cirkel vorrechnet, wie er sie am Kürzesten zurücklegen könne. Dieser Gesichtspunkt muss vielmehr gänzlich bei Seite bleiben, und es ist viel klüger, von den Historikern des Alterthums sich über die gangbarsten Handelswege aufklären zu lassen, da doch Platon nicht immer mit einem ihm zur Verfügung gestellten Kriegsschiff reiste. Es ist mir aber überhaupt sehr fraglich, ob Platon jemals in Kyrene gewesen ist; denn ich finde in den Dialogen keine Spuren von Land und Leuten von Kyrene; die Persönlichkeit des Theodoros und seine Wissenschaft konnte Platon aber auch in Athen kennen lernen, wo Theodoros, wie Platon selbst berichtet (Theaet. p. 143 E), vor einem grossen Kreise von Jünglingen Geometrie docirte.

Also gebe ich Kyrene gänzlich auf, da diese Reise nur auf dem Berichte des Hermodorus beruht, der ihn von dort (ἐκεῖθεν)

---

*) Gesch. u. Syst. d. Platon. Phil. S. 52.

**) Aehnlich denkt sich dies Susemihl Genet. Entw. I, S. 481 „Im Uebrigen aber bleibt es immer am Naturgemässesten, Platon von Gyrene nach Aegypten reisen zu lassen.“

nach Italien schickt, wogegen sich mit Recht die meisten neueren Biographen auflehnen.

§ 3. Charmides.

Dass dieser Dialog nach den Memorabilien Xenophon's geschrieben ist, habe ich oben S. 44 ff. gezeigt. Er muss also etwa 393 vor Christo verfasst sein.

Die Reihenfolge der Dialoge Charmides, Protagoras, Staat kann man auch aus der Behandlung des Begriffs der Tugend oder *σωφροσύνη* erkennen. Im Charmides nämlich scheint die *σωφροσύνη* als Weisheit noch alle Tugend in sich zu fassen; im Protagoras wird dagegen der Unterschied der Tugenden schon als Problem aufgeworfen; im Staat wird die Verschiedenheit der Tugenden abgeleitet.

Mir scheint dieser, sechs Jahre nach dem Tode des Sokrates verfasste Dialog das erste Auftreten Platon's als selbständigen Lehrers und Erziehers zu bekunden, weshalb Isokrates in seinen „Sophisten" auch sofort das Platonische Programm beurtheilt (vergl. oben S. 29 ff.). Platon bezeichnet darin auch ohne Umschweif die Grenze, bis zu welcher Sokrates gelangte, und stellt die Aufgabe der über Sokrates hinausgehenden, auf absolute Erkenntniss gerichteten Forschung. Wenn er die Lösung einem grossen Mann vorbehält, so mag er im Stillen an sich gedacht haben; der Ausdruck ist aber nicht unbescheiden, weil man damals, wo noch keine grösseren Arbeiten von ihm erschienen waren, überhaupt nur auf die Grösse und Schwierigkeit des Problems aus dieser Ausdrucksweise schliessen konnte, während wir jetzt allerdings aus den glücklich erhaltenen Schriften wissen, dass er die Lösung der Aufgabe selbst vollzogen hat und sie daher damals wahrscheinlich schon im Sinne trug, wenn auch zwischen Aufgabestellung und Lösung immer ein beträchtlicher Unterschied bleibt.

Es ist einleuchtend, dass die eigentlichen Sokratiker in diesem Dialoge Platon's eine Arroganz und eine Undankbarkeit gegen Sokrates sehen mussten, sofern Platon in der That die Sokratische Weisheit nur zum Schwungbrett benutzte, um sich über ihn zu einem viel höheren Standpunkt zu erheben. Darum muss man sich klar machen, dass Platon die drei Begriffe, in denen der Platonismus wesentlich besteht, hier schon problematisch oder als Aufgaben angedeutet hat. 1. Das Subject des Erkennens

und das zugehörige Object muss als zusammenfallend erwiesen werden (p. 167 C—168 B), was Platon später durch die Ideenlehre beantwortet, welche das Subject-Object enthält. 2. Das Vermögen (*δύναμις*) muss ein reflexives Verhältniss zu seinem Wesen (*οὐσία*) haben (p. 168 B— E), was später in der Teleologie und den Begriffen *οὗ ἕνεκα* und *ἕνεκά του* und in der *φύσις* und der Definition der *ἡδονή* und der Parusie gelöst wird, wie es dialektisch sub 1 gelöst wurde. 3. Die Bewegung (*κίνησις*) muss sich selbst bewegen p. 168 E. Hier erkennt man sofort das Problem für die Seele als Princip der Bewegung. — Man darf also sagen, dass in dem jungen Platon wirklich schon alle Probleme lebendig waren, die er im Laufe seines Lebens löste; denn das zweite Problem umfasst ja auch die gesammte Ethik und Politik und begründet das sich in sich vollendende und sich selbst erhaltende Leben, als dessen Wächter er noch in dem letzten Werke die nächtliche Versammlung der Greise bestellt. Während wir aber mit unserer vollen Erkenntniss Platon's die perspectivischen Linien des Zusammenhangs zwischen Lösung und Problem leicht überschauen, so müssen die Zeitgenossen ebenso rathlos und unfähig (*ἀδύνατος* 169 C), wie Kritias, vor der Aporie gestanden haben und Xenophon erst recht, der seine Weisheit wohl zum Theil den Gesprächen (*ὁμιλίαι*) des Kritias entnommen hatte und dessen ganzer Sokratismus hier als unnütz zu Wasser wurde.

§ 4. Protagoras.

Die chronologische Bestimmung dieses Dialogs habe ich im ersten Bande der „Fehden“ gegeben. Er ist zwischen Xenophon's Memorabilien, auf die er, wie in diesem Bande gezeigt wird, polemisch Rücksicht nimmt, und dem Staat geschrieben. Dass er dem „Staat“ auch inhaltlich voranzuschicken sei, kann Niemand bestreiten.

Der Protagoras wurde dann sofort von dem Schuster Simon und der ganzen Clique im Peiraieus, von Antisthenes und Euthydem, ebenso auch von Isokrates in der Sophistenrede angegriffen.

§ 5. Staat erste Hälfte.

Die Abfassung der ersten fünf Bücher des Staates habe ich im ersten Bande chronologisch bestimmt. Sie ist zwischen „Protagoras“ und Ekklesiazusen als Grenzen eingeschlossen. Ich muss dabei bleiben, dass auch das fünfte Buch schon vor den Ekklesiazusen vollendet war, weil die von mir (l. l. S. 19) angeführten Verse des Aristophanes eine geradezu wörtliche Beziehung auf dasselbe enthalten und gar nicht anders zu erklären sind. Trotzdem verkannte ich nicht, dass im fünften Buch auch Anspielungen auf Aristophanes vorkommen; denn wer auch nur ein wenig Ueberlegungskraft besitzt, muss bemerken, dass „Staat“ p. 452 B, D und 457 B auf einen Komiker, und also doch wohl auf Aristophanes hindeuten. Allein wenn wir das Symposion vergleichen, so ist ja ersichtlich, dass Aristophanes zu dem ausgewählten Kreise gehörte, mit welchem Platon verkehrte, und es wird uns doch auch noch ausdrücklich überliefert, dass Platon an den Komödien des Aristophanes Geschmack gehabt habe und dass sogar das bekannte hübsche Epigramm auf ihn von Platon herrühre. Ob dies letztere nun wahr ist, kann uns gleichgiltig sein, ebenso ob man die Komödien auf seinem Bette fand; jedenfalls wird es uns, wenn man diese im Ganzen sicherlich freundlichen Beziehungen vor Augen hat, verständlich, dass Platon seine Ideen in seinem Freundeskreise schon früher geäussert und dabei die zugehörigen Raillerien des Komikers habe aushalten müssen. Mithin wird er sehr gut gewusst haben, dass der humoristische Dichter eine Komödie darüber im Schilde führte, und konnte im Voraus auf den etwa zu erwartenden*) Spott hinweisen;

---

*) Vergl. p. 452 B *οὐ φοβητέον τὰ τῶν χαριέντων σκώμματα, ὅσα καὶ οἷα ἂν εἴποιεν.* Die Furcht geht bekanntlich auf die Zukunft und nicht auf die Vergangenheit. Aristophanes wird beim Becher Wein auch wohl seine Witze über das Reiten der Weiber in cynischer Weise gemacht haben, und Platon deutet ganz bestimmt darauf hin, dass Aristophanes sich wohl die Hoplitenausrüstung und das Reiten der Weiber nicht würde entgehen lassen (*καὶ οὐκ ἐλάχιστα περὶ τὴν τῶν ὅπλων σχέσιν καὶ ἵππων ὀχήσεις* p. 452 C). Er bittet ihn aber zugleich darum, nur das Schlechte und Unvernünftige und nicht das wirklich Nützliche in's Lächerliche zu ziehen und blickt also nicht auf eine schon fertige Komödie zurück.

denn wenn er auch wegen der freundlichen Beziehungen zu ihm keine so gefährliche und verleumderische Anklage, wie Sokrates in den Wolken erfuhr, zu erwarten hatte, so konnte doch der junge Aristokrat, der mit dem Selbstbewusstsein eines Solon auftrat und dabei horrible Neuerungen auskramte, mit Sicherheit den Spott des alten und nicht gerade rücksichtsvollen Komikers voraussehen und sich schon durch eigene Hervorhebung der komischen Seite seiner Sache zu decken suchen. Die Befürchtungen Platon's trafen aber nicht ganz in der Weise ein, wie er erwartete; denn z. B. die Nacktheit der Weiber, welche er forderte (457 B) und für einen gefährlichen Angriffspunkt für die Komödie hielt, hat Aristophanes nicht mit verwerthet. Je genauer man die Hindeutungen bei Platon im Einzelnen betrachtet, desto deutlicher sieht man, dass er im fünften Buche die Ekklesiazusen noch nicht kannte. Platon war ja selbst ein Archilochos und wusste daher sehr wohl, was von seinen Entwürfen dem Komischen zur Beute fallen konnte; da die Komödie des Aristophanes aber nicht blos eine Reihe von lustigen Bemerkungen enthielt, sondern eine bestimmte Fabel (*σύστασις τῶν πραγμάτων* nach Aristoteles) hatte, so mussten eine Menge witziger Einfälle von vornherein weggelassen werden, die über Platon's neue Gesellschaftsconstruction sich sonst hätten einstellen können. Und es kann uns daher gerade diese Incongruenz zwischen dem, was Platon erwartet und Aristophanes wirklich thut, das Indicium bieten, dass Platon auch das fünfte Buch vor der Aufführung der Ekklesiazusen verfasst hat.

§ 6. Euthydem.

Nach Vollendung der ersten Hälfte des Staates ging Platon daran, die inzwischen erschienene Sophistenrede des Isokrates und die Angriffe seiner eristischen Gegner im Peiraieus, mit denen er von Isokrates zusammengeworfen war, zurückzuweisen. Er charakterisirte die unter dem Namen der Philosophie auftretenden Bestrebungen eines Euthydem und Antisthenes, welche die inhaltsleere Form der Dialektik übten und dabei auf blosse Wortverdrehungen und unwürdige Sophistik und Eristik geriethen, und setzte ihnen Diejenigen entgegen, die sich blos praktisch mit Staatsgeschäften abgaben. Da nun aber Isokrates auch Anspruch auf Philosophie machte und doch weder als



praktischer Politiker jemals in den Gerichtshöfen aufgetreten sei, sondern sich klug der Gefahr des persönlichen Einstehens im Wettstreit der Reden entzogen habe*), noch auch durch philosophische Bildung den Eristikern in privatem Gespräch gewachsen sei, so müsse er mit seiner blossen Anständigkeit und Zierlichkeit (εὐπρέπεια) der Rede beiden Extremen gegenüber den Kürzeren ziehen und als ein blosses Mittelding dem Werthe nach nur vom dritten Range sein. Platon selbst aber stellt es als die Aufgabe der Philosophie und Erziehung hin, die beiden Extreme zusammenzufassen, d. h. der Dialektik den rechten Inhalt zu geben, indem sie sich mit dem Guten und mit dem für das Leben des Einzelnen und des Staates Heilsamen zu beschäftigen habe, d. h. mit den Aufgaben, die er im ersten Theil des „Staates" zu erörtern angefangen und auf deren nächste Fortsetzung er, wie ich im ersten Bande zeigte**), speciell hingewiesen hatte. Ich will zu dem von mir und Anderen über die persönlichen Beziehungen des Dialogs Gesagten noch Einiges nachtragen.

1. Der Redenverfertiger.

Zunächst sehen wir deutlich, dass Platon den Isokrates und keinen Andern meint, wenn wir beachten, dass Isokrates in der Sophistenrede nicht als sein Ziel aufstellt, Redner heranzubilden, denn das sei Sache der natürlichen Begabung (τοῖς εὐφυέσιν) und der praktischen Uebung (τοῖς γεγυμνασμένοις); aber er wolle durch seine Erziehung die jungen Leute dahin bringen, dass sie kunstmässiger (τεχνικωτέρους) und gewandter (εὐπορωτέρους) sprechen lernen, je nach dem Grade ihrer natürlichen Begabung; und dazu sollten sie alle die Normen (ἰδέαι), nach denen man Reden vorträgt und componirt, gründlich kennen lernen und einüben, um dann eine möglichst genügende Bildung (φιλοσοφοῦντες) zu besitzen oder wenigstens in vielen Stücken besonnener (φρονιμωτέρως) als vorher zu erscheinen (§ 14—19). Kurz, seine ganze Kunst dreht sich um Verfertigung von Reden und er selbst stellt es auch wörtlich als sein Ziel hin, „Redenverfertiger" (λόγων ποιητάς § 15) zu erziehen. Mit diesem Redenverfertiger (Euthyd. 305 B, ποιητὴς τῶν λόγων) will sich nun gerade Platon am Schluss seines Euthydem beschäftigen.

*) Anspielung auf die natürliche Furchtsamkeit des Isokrates. Euthyd. p. 305 E.

**) Literar. Fehden I, S. 53.

2. Wie Platon den Isokrates charakterisirt.

Auch auf die Zierlichkeit und Angemessenheit der Rede, die Isokrates besonders sucht, spielt Platon an. Isokrates hatte gesagt, man müsse mit Gedanken (ἐνθυμήμασι) die ganze Rede passend (πρεπόντως § 16) verzieren, müsse ihr schöne rhythmische und musikalische Eigenschaften geben, um sie anmuthig zu machen, müsse Alles hübsch mischen und ordnen (μῖξαι καὶ τάξαι) und immer das Passende (πρεπόντως § 13) und Gefällige (χαριέστερον) suchen. Platon charakterisirt nun die Richtung der Isokratischen Schule ganz in dieser Art. Mit Mass (μετρίως) wollen sie Antheil haben, sagt er, an der Philosophie, mit Mass (μετρίως) an der Politik. Wie denn? wirft Kriton dem Sokrates ein, scheinen sie Dir nicht Recht zu haben? Denn die Behauptung dieser Männer hat doch einen gewissen Schick*) (εὐπρέπειαν). Ja, sagt Sokrates darauf, das hat sie auch, doch mehr Schick (εὐπρέπειαν) als Wahrheit. Mit diesem Worte hat Platon wirklich das ganze Wesen der Persönlichkeit und Kunst des Isokrates getroffen; denn es dreht sich bei ihm Alles um den rechten Schick, d. h. um die Eigenschaften der Gedanken, des Stils und der Handlungsweise, welche den herrschenden Sitten angemessen sind und dem herrschenden Geschmacke zusagen. Das Neue, Geschmackvolle und Geziemende, was, wie man sagt, Schick hat und gefällt, das suchte Isokrates und darum wandte er sich von der bäuerischen und rohen Eristik der Peiraieus-Männer, aber auch von der zu wissenschaftlichen und zu ernsten Richtung Platon's ab; denn Beide bekämpften nicht blos das Gemeine, welches der ganzen feineren Gesellschaft als gemein galt, sondern griffen diese feinere Gesellschaft selbst an und brachen mit den religiösen, sittlichen und politischen Grundsätzen der Zeit und mit dem herrschenden Geschmack. Die ängstliche Natur des Isokrates aber, in sich haltlos und eitel, klammerte sich an den Schein und das Geltende an und suchte deshalb nur Lob und Ehre, ohne für die Wahrheit (ἀλήθεια) Sinn- und Kraft zu besitzen. Ich glaube, es ist in dieser kurzen Charakteristik von Seiten Platon's wirklich das

*) Die Franzosen haben dieses Wort „chic" aus dem Deutschen entlehnt, und das darin angedeutete Princip steht bei vielen ihrer Schriftsteller, ebenso wie bei vielen Russen besonders in Ehren.

Eigenthümliche und Wesentliche in der Begabung und Richtung des Isokrates herausgefunden und an's Licht gestellt.

3. Isokrates als ein Mann dritten Ranges.

Isokrates hatte das Programm seiner Redeschule mit einer Recension der Leistungen und der Profession der von Sokrates ausgehenden Lehrer eingeleitet. Er tadelte einerseits Die, welche das Reden wissenschaftlich lehren, andererseits Die, welche auf praktische Staatsklugheit ausgehen, und sucht das unberechtigte Uebermass ihrer Versprechungen lächerlich zu machen oder auf das rechte Mass herabzusetzen. Platon zeigt ihm nun mit mathematischem Beweise, dass die Mitte, die er zwischen den strengen Dialektikern und den praktischen Rednern einzunehmen und dadurch als Rhetor Beide zu übertreffen hoffe, entweder eine Mitte zwischen zwei Gütern, oder zwischen Gütern und Uebeln, oder drittens blos zwischen Uebeln sei. Nur wenn sowohl die Philosophie als die politische Praxis Uebel wären, hätte er vielleicht Recht; wenn sie aber zum Theil etwas Gutes, zum Theil etwas Uebles wären, würde er schlechter als die Einen, besser als die Andern sein; wenn sie aber drittens beide etwas Gutes sind, so würde er nothwendig schlechter als beide sein, weil er von jeder Seite nur Etwas hätte. So sei Isokrates in Wahrheit nur vom dritten Range, suche aber den Schein, zu den Ersten zu gehören.*) Allein man müsse ihm nicht böse sein (*μὴ χαλεπαίνειν*), müsse ihn so nehmen, wie er nun einmal sei; denn es sei ja nicht leicht, ihn eines Besseren zu belehren**), und man könne sich damit zufrieden geben, wenn er sich nur wacker bemühe, überhaupt etwas zu leisten, und auch nur ein wenig Antheil an Besonnenheit habe. So antwortet Platon als ein hoch Ueberlegener auf die Angriffe des Isokrates, und gerade dass er keinen Aerger zeigt, sondern zu einer milden Beurtheilung auffordert, lässt uns sein Selbstgefühl in desto hellerem Lichte erkennen, da er nicht blos scheinbar, sondern wirklich die Kraft des Isokrates für eine ihm weit untergeordnete ansieht.

---

*) Euthyd. p. 306 C. *καὶ τρίτοι ὄντες τῇ ἀληθείᾳ ζητοῦσι πρῶτοι δοκεῖν εἶναι.*

**) Ibid. p. 306. *οὐ γὰρ ῥᾴδιον αὐτοὺς πεῖσαι κτλ.*

§ 7. Die Reise nach Unteritalien und Syrakus und die zweite Hälfte des Staates.

Indicien der Reise im 7. und 9. Buche des Staates.

Für die Chronologie der Reise nach Syrakus haben wir ein Zeugniss von Platon selbst; denn er bezeichnet sich als damals ungefähr vierzigjährig (Brief VII, 324 A). Die Reise fand also um 389 oder 388 vor Chr. statt.

Wenn Platon nun zuerst in Tarent den Archytas besuchte, so ist anzunehmen, dass er nicht nur politische Gespräche mit ihm führte, sondern seiner Leidenschaft für Vernunftthätigkeit gemäss auch ausführlich in die Mathematik und Philosophie einging. Mithin muss der Einfluss des Pythagoreischen Elements in den Dialogen sichtbar werden. Dies tritt nun zuerst greifbar im siebenten Buche des Staates p. 530 D ein, wo Platon einen Lehrsatz der Pythagoreer anführt und seine Zustimmung erklärt.*) Im neunten Buche p. 577 B erwähnt er auch seinen Aufenthalt bei Dionysius I.**) Es stimmt also Alles genügend zusammen, um uns zu überzeugen, dass die Dialoge in der angegebenen Ordnung abgefasst sind.

Der terminus φύσις hat keine chronologische Brauchbarkeit.

Es fragt sich aber, ob das sechste Buch des Staates vor oder nach der Reise nach Syrakus abgefasst ist. Dazu kann es nicht etwa dienen, die angebliche Bedeutung des Wortes φύσις zu beachten; denn Platon braucht dieses Wort in dem Sinne, wie es die alten Philosophen und die Hippokrateer nahmen, vom Anfang seiner literarischen Laufbahn an bis zum letzten Ende immer in gleichem Sinne. So ist ihm z. B. im sechsten Buch die Naturanlage (Potenz) die φύσις (p. 485 A.) und ebenso auch das Wesen (causa formalis) φύσις (p. 490 B), wo er das, was ein Jedes in Wahrheit ist, also die Idee, erforschen will. Und so ist auch jede andere Bedeutung der φύσις in allen Platonischen Schriften unterschiedslos vertreten, so dass ich nicht zugeben kann, dass, wie Einige meinen, die ersten Bücher des Staates in irgend einem Sinne irgend eine Bevorzugung dieses Wortes irgendwie enthielten;

---

*) L. l. Ὡς οἵ τε Πυθαγόρειοί φασι καὶ ἡμεῖς ξυγχωροῦμεν.
**) Vergl. meine literar. Fehden I. S. 110.

denn Platon hat nie aufgehört, sich immer und in allen Stücken nur nach der Natur der Dinge (*φύσις*) zu richten und die transscendenten Ideen sind nichts Anderes als das Wesen der Natur, und die Seele ist die Natur, und Gott ist die Natur. Kurz, wenn nicht bewiesen werden kann, was unmöglich ist, dass Platon im Anfange unter Natur den blossen Mechanismus (causae efficientes) im Gegensatze gegen allen idealen und teleologischen Zusammenhang verstanden hat, so ist auch jede chronologische Argumentation aus dem Worte Natur (*φύσις*) eine durchaus vergebliche Mühe.

Polemik gegen Isokrates im sechsten Buche des Staates.

Wenn wir dagegen die Polemik gegen Isokrates beachten, so werden wir ganz nach Athen versetzt und können nicht nur sicher schliessen, dass das Buch in Athen geschrieben ist, sondern beinahe vermuthen, wenn nicht andere Indicien dagegen sprächen, dass es bald nach dem Euthydem abgefasst sei. Platon wendet sich nämlich mit grosser Schärfe gegen seine Feinde, die seine politische Befähigung bezweifelten, und antwortet ausführlich auf die Angriffe des Isokrates in der Helena, der die Beschäftigung mit der Philosophie für unnütz und den Zuhörern schädlich erklärt hatte*), und zeigt, dass Isokrates insofern nicht Unrecht habe, weil allerdings dasBöseste von solchen ausginge, die von guter Anlage wären, aber keine genügende Erziehung durch die Philosophie fänden; denn die grössten und stärksten Naturen bedürften deshalb nur einer desto nachhaltigeren Beschäftigung mit der Philosophie. Von kleinen Seelen ginge aber überhaupt nichts Grosses aus, weder im guten, noch im schlimmen Sinne. Und das sei das Traurige in Athen, dass die Jugend in den Rathsversammlungen, den Gerichtshöfen, den Theatern, den Heerlagern und in allen Volksversammlungen durch das Geschrei und den Lärm und das von den Felsen der Akropolis zurückhallende Echo des Beifalls oder Tadels zur Unterwürfigkeit unter die sogenannte öffentliche Meinung gebracht würde, so

---

*) Isocr. Helen. 5 *περὶ τῶν ἀχρήστων ἀκριβῶς ἐπίστασθαί* 6. *οἱ μηδὲ πρὸς ἓν χρήσιμοι τυγχάνουσιν ὄντες* (*λόγοι*). 7. *τοὺς συνόντας μάλιστα βλάπτουσιν.* Platon. Staat VI. 487 E *οὓς ἀχρήστους ὁμολογοῦμεν αὐταῖς εἶναι.* P. 489 B *καὶ ὅτι τοίνυν τἀληθῆ λέγει* (Isokrates), *ὡς ἄχρηστοι τοῖς πολλοῖς οἱ ἐπιεικέστατοι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ.* C. *τοὺς ὑπὸ τούτων* (Isokrates) *ἀχρήστους λεγομένους καὶ μετεωρολέσχας.* D. *τὸν ἐγκαλοῦντα* (Isokrates) *τῇ φιλοσοφίᾳ λέγειν.*

dass jede gute private Bildung, die sie genossen hätten, durch den Strom des Lobes oder Tadels von Seiten der Volksmajorität weggespült werde. Die gewöhnlichen sogenannten Erzieher und Gelehrten (σοφισταί), und damit meint er sicherlich auch den Isokrates mit, wären deshalb nur wie Miethlinge, die nichts Anderes lehrten als die Meinungen des Pöbels, wenn er versammelt wäre, und was ihm dann beliebte, das gäben sie für Weisheit aus, und so lehrten sie nur wie Wärter das grosse und starke Volksthier zu bedienen, seinen Leidenschaften zu schmeicheln, seinen Zorn zu beschwichtigen und die Mittelchen zu kennen, wie man es wild und sanfter macht.*) Es ist wohl keine Frage, dass die dem Beifall dienende Natur des Isokrates hierdurch auf das Schlagendste getroffen wurde.

Von der allgemeinen Verderbniss und knechtischen Unterwürfigkeit unter die Zeitströmung, die Platon dann in pessimistischer Stimmung charakterisirt, und welcher, wie er meint, nichts Menschliches (ἀνθρώπειον) entgehen könnte, nimmt er nach dem Sprüchwort nur das Göttliche (θεῖον) aus, zu welchem er sich rechnet und sich dadurch apotheosirt, im Gegensatz gegen die Miethlinge, die dem Vortheil dienen (p. 492 E). Dass er sich hier wieder als eine göttliche Natur den Anderen als blos menschlichen gegenüberstellt, kann uns nicht Wunders nehmen; denn wir kennen diese seine Megalopsychie schon aus den früheren Dialogen; doch auch Empedokles und andere grosse Denker und Dichter hatten ja auf das Prädikat „Göttlich" Anspruch erhoben, oder es war ihnen zugestanden. In dieser Polemik gegen Isokrates merken wir also zunächst keine Anspielung auf seine Reise nach Syrakus, sondern sehen Platon ganz in seinen feindlichen Beziehungen zu der demokratischen Partei in Athen und zu denjenigen Gelehrten oder Lehrern, welche das Princip der Majorität zur Norm ihres Lebens und ihres Unterrichts nahmen.

Anspielung auf Dionysios I im sechsten Buche des Staates.

Wenn man dagegen meiner chronologischen Anordnung der Dialoge gemäss das sechste Buch nach der ersten Reise nach Italien und Sicilien setzt, so ist es nicht mehr als billig, von Platon zu verlangen, dass er sich über seinen Misserfolg bei Dionysios vertheidige und auch ein Wort darüber sage, weshalb er sich

*) Staat 492—493 C.

überhaupt mit dem Tyrannen in ein näheres Verhältniss zu setzen versucht habe. Da man nun im Alterthum keine Vorreden schrieb, in welchen dergleichen persönliche Bemerkungen heut zu Tage abgemacht zu werden pflegen, so müssen wir das Gewünschte natürlich aus dem Munde des Sokrates vernehmen, und es kommt nur darauf an, mit einiger Aufmerksamkeit die Beziehungspunkte beim Lesen nicht vorbeizulassen, sondern unter diesem leitenden Gesichtspunkte die Absicht Platon's bei seinen Aeusserungen zu merken. Unsere Methode zwingt uns, von Platon eine Rechtfertigung zu erwarten; was er aber sagen wird, das muss aufgesucht werden.

Da fällt nun gleich eine Anspielung in's Auge, die uns zeigt, wie wir den Platonischen Gedankengang zu deuten haben. Denn möge es Aristipp gesagt haben, oder Dionysios der Aeltere selbst, jedenfalls bezieht sich das Witzwort, dass die Weisen an die Thür der Reichen gehen müssten, auf Platon's Reise nach Syrakus. Platon führt diesen Witz, den man auf seine Kosten gemacht hatte, an und musste ihn wohl anführen, da man, wie uns die vielen Anekdoten bezeugen, in Athen von Seiten seiner Gegner überall spöttisch fragte, was er in Syrakus zu suchen gehabt hätte.*) Wir merken bei Platon aber keine Verlegenheit den Angriffen gegenüber, sondern er erklärt jene witzige Beschönigung einer lohndienerischen Gesinnung einfach für unwahr (*ἐψεύσατο*); denn möge ein Kranker reich oder arm sein, so müsse er an die Thür der Aerzte gehen; die wahrhaften Steuermänner müssten von den Seefahrenden gesucht werden, und die für unnütze Schwätzer erklärten wahrhaften Staatsmänner (*τοῖς ὡς ἀληθῶς κυβερνήταις*), womit er sich meint, müssten sich bitten lassen von Denen, die der politischen Führung bedürften.**)

---

*) Staat VI, p. 489 B *οὐδὲ τοὺς σοφοὺς ἐπὶ τὰς τῶν πλουσίων θύρας ἰέναι, ἀλλ' ὁ τοῦτο κομψευσάμενος* (Aristipp) *ἐψεύσατο.* Diog. L. II, 69. *Ἐρωτηθεὶς ὑπὸ Διονυσίου, διὰ τί οἱ φιλόσοφοι ἐπὶ τὰς τῶν πλουσίων θύρας ἔρχονται κ. τ. λ.* und ähnlich 80 und 81. Aehnlich die Witze, die bald dem Aristipp, bald dem Diogenes zugeschrieben werden, Diog. L. VI, 25: *τί, φησιν, ὁ σοφὸς εἰς Σικελίαν πλεύσας τῶν τραπεζῶν τούτων χάριν κτλ. Τί οὖν ἔδει πλεῖν εἰς Συρακούσας*; 58. *καὶ σὺ εἰ λάχανα ἔπλυνες, οὐκ ἂν Διονύσιον ἐθεράπευες.*

**) Der Cyniker Diogenes, der bald nach Sokrates Tode zu Antisthenes gekommen zu sein scheint, kann vielleicht in einem seiner Sarkasmen, womit er die Anderen mitzunehmen pflegte (*κατασοβαρεύσασθαι τῶν ἄλλων*

Indem Platon also die unwürdige Stellung des Isokrates zu der sogenannten öffentlichen Meinung oder der Majorität charakterisirt, deutet er zugleich an, dass er selber nicht der Mann wäre, ehrgeizig oder geldgierig sich an den reichen Dionysios zu drängen,

---

δεινός), auf diese sicherlich allgemein beachtete Stelle des Platonischen Staates angespielt haben. Diog. L. VI, 24: „Ἔλεγε δὲ καὶ ὡς ὅταν μὲν ἴδῃ κυβερνήτας ἐν τῷ βίῳ καὶ ἰατροὺς καὶ φιλοσόφους, συνετώτατον τῶν ζώων εἶναι τὸν ἄνθρωπον. Ὅταν δὲ πάλιν — — τοὺς ἐπὶ δόξῃ καὶ πλούτῳ πεφυσημένους, οὐδὲν ματαιότερον νομίζειν ἀνθρώπου. Die Zusammenstellung von Steuermännern, Aerzten und Philosophen ist am leichtesten zu erklären, wenn man eine Anspielung auf Platon voraussetzt, gegen dessen Anmassung und angebliche Aufgeblasenheit wir ihn in vielen Witzworten zu Felde ziehen sehen: Πατῶ τὴν Πλάτωνος κενοσπουδίαν· Πατῶ τὸν Πλάτωνος τῦφον. Ἔσκωψε ὡς ἀπεραντολόγον. Vielleicht ist Platon auch unter den ὀνειροκρίτας καὶ μάντεις mit gemeint, da dem Verspotter der Ideen und Schüler des Antisthenes die Platonische Weisheit wohl als leere Träumerei erscheinen musste. Aehnlich wenigstens beutete auch Isokrates des Platon Mantik aus (vergl. oben S. 32) und Platon gesteht es spöttisch zu (Phaidros 242 C εἰμὶ δὴ οὖν μάντις, οὐ πάνυ δὲ σπουδαῖος).

Diogenes müsste damals etwa 26 Jahre alt gewesen sein. Dass er so früh schon geschrieben, ist nicht ganz unwahrscheinlich, da die Lernzeit bei einem Antisthenes nicht übermässig lang sein konnte und ein Angriff auf Platon ja auch durch die Feindschaft des Antisthenes natürlich begünstigt war. Ich möchte auch zu vermuthen wagen, dass die 13. Rede des Dion Chrysostomos περὶ φυγῆς grösstentheils aus einer Schrift des Diogenes geschöpft ist. Dion sagt selbst p. 424 35 ἐφερόμην ἐπί τινα λόγον ἀρχαῖον, λεγόμενον ὑπό τινος Σωκράτους. Denn dies ist eben Diogenes, der Σωκράτης μαινόμενος. Der Inhalt stimmt mit des Diogenes Lehren und Lebensweise und Kleidung cet. ganz überein. Auch die drei, der κυβερνήτης, ἰατρός und φιλόσοφος kommen p. 426, 5 (Reiske) vor, und der nach dem Inhalt von ihm selbst oder Andern gegebene Titel περὶ φυγῆς ist insofern für Diogenes gut motivirt, weil er selbst dieses Schicksal zu seinem Vortheil erlitten, vergl. Diog. Laert. VI. 20. ἐφυγαδεύθη, 21. ἅτε φυγὰς ὢν ὥρμησε ἐπὶ τὸν εὐτελῆ βίον, 49 πρὸς τὸν ὀνειδίσαντα αὐτῷ τὴν φυγήν, Ἀλλὰ τούτου γε ἕνεκεν ἐφιλοσόφησα. Unter den von Sotion angeführten Schriften des Diogenes (D. L. VI. 80) würde der Πτωχός am Besten passen, und da Isokrates (in der Helena 8 ἤδη τινὲς τολμῶσι γράφειν ὡς ἔστι ὁ τῶν πτωχευόντων καὶ φευγόντων βίος ζηλωτότερος ἢ ὁ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων) diese Schrift kennt, so müsste Diogenes schon sehr früh als Schriftsteller aufgetreten sein. Dion Chrysost. wird aber wahrscheinlich auch spätere Schriften des Diogenes mit excerpirt und für seinen Zweck zu einem Ragout verarbeitet haben.

Nachträglich finde ich in der schönen Arbeit von U. von Wilamowitz-Möllendorf (Philol. Unters. IV. 1881 S. 307) über Teles die

sondern dass er nur seiner Einladung Folge gegeben habe, was von der Ueberlieferung auch bestätigt wird.*)

Ehe wir das Weitere verfolgen, möchte ich hier gleich aussprechen, dass ich nicht daran zweifle, dass die meisten der von Diogenes aufbewahrten Anekdoten sich nur auf den älteren Dionysios beziehen können und dass deshalb auch Aristipp und zwar wahrscheinlich gleichzeitig mit Platon in Syrakus gewesen ist. Denn bei dem jüngeren Dionysios musste der Ton der Spässe anders sein, da die früheren literarischen Gäste seines Vaters ihm an Alter weit überlegen waren und er doch auch nach der Verbannung des Dion noch viele Jahre hindurch mit Platon in freundlicher Beziehung blieb. Der ältere Dionysios aber war ungefähr gleichen Alters wie Platon und Aristipp oder vielleicht älter. Da wir nun natürlich annehmen müssen, dass Dionysios in seinen witzigen Wortgefechten mit Platon von Philistos und Aristippos nachdrücklich unterstützt wurde, so können wir auch das hier im Staate von Platon Gesagte durch die Anekdotensammlung weiter ausführen, ohne dass wir freilich darin mehr als eine den Verhältnissen nicht widersprechende, unverbürgte Geschichte sehen. Es soll nämlich einer, vielleicht Dionysios oder der reiche Philistos, gesagt haben: „Wie kommt es, dass man die Gelehrten immer an den Thüren der Reichen findet? Aus demselben Grunde, antwortete Aristipp, weshalb auch die Aerzte an den Thüren der Kranken.“ **) Dies mag nun

---

Bemerkung, dass Teles sich „vor Allem häufig auf die ‚Alten‘ beziehe“. Wilamowitz untersucht, wer diese *ἀρχαῖοι* sein könnten und schliesst mit der Frage: „Dass diese Alten kaum 140 Jahre alt sein konnten, liegt auf der Hand. Sind es etwa die *ἀρχαῖοι κυνικοί*?“ Da nun Dion Chrysost. sich auf *ἐπί τινα λόγον ἀρχαῖον* bezieht, so scheint sich mir in der Untersuchung von Wilamowitz eine Confirmation für meine Hypothese zu bieten; denn der Dialog von Diogenes (*πτωχός* oder *περὶ φυγῆς*) genügt, um sowohl die Benutzung von Teles als von Dion zu erklären.

*) Damit stimmt auch die Ausdrucksweise bei Diogenes III. 18 *τρὶς δὲ πέπλευκεν εἰς Σικελίαν· πρῶτον μὲν κατὰ θέαν τῆς νήσου καὶ τῶν κρατήρων, ὅτε καὶ Διονύσιος ὁ Ἑρμοκράτους, τύραννος ὤν, ἠνάγκασεν ὥστε συμμῖξαι αὐτῷ.* Auch ist die Antwort in der Anekdote II. 82 *οὐκ ἔστι δοῦλος, ἂν ἐλεύθερος μόλῃ* vielleicht auf Platon am Passendsten zu beziehen.

**) Diog. L. II. 69 *ἐρωτηθεὶς ὑπὸ Διονυσίου, διὰ τί οἱ μὲν φιλόσοφοι ἐπὶ τὰς τῶν πλουσίων θύρας ἔρχονται κτλ.* 70. *εἰπόντος τινὸς ὡς ἀεὶ τοὺς φιλοσόφους βλέποι παρὰ τὰς τῶν πλουσίων θύρας, καὶ γὰρ καὶ οἱ ἰατροί, φησιν, παρὰ ταῖς τῶν νοσούντων.*

vielleicht ein impertinenter Witz gewesen sein, den der Spassmacher riskirte; seine eigentliche Gesinnung aber tritt an der anderen Stelle hervor, wo er gesagt haben soll: „Als ich Bildung nöthig hatte, ging ich zu Sokrates; jetzt, wo ich Geld bedarf, bin ich zu Dir gekommen.“ *) Es mag sein, dass Platon, an diese Scherze anknüpfend, hier im Staate sagt: Der Witz, dass die Philosophen zu den Reichen gehen müssten, enthalte keine Wahrheit, und die Aerzte gingen auch nicht den Kranken nach, sondern würden von diesen gesucht. Jedenfalls sieht man, dass Platon hier eine deutliche Anspielung auf seinen Aufenthalt bei Dionysios gegeben und eine Frage berührt hat, die damals in der literarischen Welt Alle beschäftigte.

Es liegt keine Anspielung auf den längst verstorbenen Alkibiades vor.

Hätte man nun von der Abfassungszeit des Staates nicht die wunderlichsten Annahmen gehabt, so hätte die Anspielung auf den Witz Aristipp's die Interpreten zu einem weitergehenden Verständniss des ganzen Zusammenhanges der Stelle veranlassen können. Denn es ist doch klar, dass die ausführliche Darlegung Platon's, dass das Schlimmste und das Beste nicht von kleinen Naturen (p. 495 B σμικρὰ φύσις) ausgeht, sondern nur von grossen Anlagen, die schlecht gepflegt und verdorben werden, wieder noch eine besondere Beziehung erfordert. Während wir aber jetzt gleich sehen, dass Platon sich darüber rechtfertigen muss, dass er sich überhaupt mit Dionysios, dem Aelteren, eingelassen hat, so bezog man früher die Stelle p. 494 B ff., von welcher wir jetzt zu handeln haben und die, wie Alle merkten, entschieden voller Anspielungen steckt, mit Schleiermacher**) harmlos auf den Alkibiades, weil man sich einbildete, Platon hätte zeitlebens nichts Besseres zu thun gehabt, als immer an die alten Geschichten der mit seinem Liebhaber Sokrates verlebten Jugendzeit zu denken, wie eine alte Jungfer, der es nur in ihren Blüthenjahren einmal glückte, von einem angesehenen Manne vorübergehend geliebt zu werden.

Es ist nicht nöthig, diese Annahme noch ausführlich zu widerlegen, obgleich die Vertreter des alten Standpunkts der

*) Ibid. II. 78 ὁπότε μὲν σοφίας ἐδεόμην, ἧκον παρὰ τὸν Σωκράτην· νῦν δὲ χρημάτων δεόμενος παρὰ σὲ ἥκω.

**) Z. B. auch Stallbaum ad l. Vix dubites, quin — — ob oculos habuerit Alcibiadem cet. Ebenso Susemihl Genet. Entw. II. 184.



Platonerklärung immer verlangen, dass man ihnen erst alle ihre früheren Irrthümer mit vieler Zeitvergeudung ausreden sollte, ehe sie das Recht ertheilen, Neues an die Stelle zu setzen. Allein hier haben sie ja auch nur eine Vermuthung, die nur an dem Zipfelchen flatterte, dass Alkibiades auch eine grosse Natur besass und später verdorben wurde. So zutreffend diese Charakterisirung auch ist und so gern ich einräume, dass die Beziehung auf Alkibiades besser ist, als gar keine Beziehung: so fehlt doch die Möglichkeit, sie im Einzelnen durchzuführen; denn, um nur eins herauszuheben, wer wären denn die Leute gewesen, die kein Mittel gescheut hätten, um Alkibiades von dem Einflusse des Sokrates zu befreien? Wann wäre denn Sokrates überhaupt im Staate durch Alkibiades mächtig gewesen? Welche Afterphilosophen hätten sich denn, nachdem des Sokrates Einfluss dahin war, an Alkibiades gedrängt, um die verwaiste Stelle der Philosophie einzunehmen und von der Herrschaft des Alkibiades Vortheil zu ziehen?

Auch an den jüngeren Dionysios ist nicht zu denken.

Wenn wir aber auch mit richtigerem Tacte, den Beziehungspunkt in Platon's Gegenwart suchen so dürfen wir uns doch nicht verleiten lassen, wegen der Worte „wann er älter geworden“ an den jüngeren Dionysios zu denken; denn da Platon sich an die von ihm geschilderte Persönlichkeit machte, um ihr zu sagen, dass keine Vernunft in ihr wohne, war es eben nach dem Zusammenhang seiner Schilderung schon ein älterer Mann, während Platon bei seiner zweiten Fahrt nach Syrakus, wie er selber sagt*), nur mit jungen Leuten zu thun hat, deren Unbeständigkeit er fürchtet. Auch ist hier an unserer Stelle nur von Einem (Dionysios) und Einem (Platon) die Rede, während bei der zweiten Fahrt Dion neben Platon immer mitspielt und die gleichalterigen Verwandten des Dionysios auch in Betracht kommen. Kurz, es dreht sich bei der zweiten Reise um ganz andere Verhältnisse, als bei unserer Stelle.

---

*) Epist. VII. 327 D. *τὴν νεότητα καὶ τὴν ἐπιθυμίαν τὴν Διονυσίου φιλοσοφίας τε καὶ παιδείας — — τούς τε αὐτοῦ ἀδελφιδοῦς καὶ τοὺς οἰκείους ὡς εὐπαράκλητοι εἶεν πρὸς τὸν ὑπ' ἐμοῦ λεγόμενον ἀεὶ λόγον καὶ βίον κτλ.*

Genauere Auslegung der Stelle.

1. Zeit der Reise nach Vollendung des fünften Buches des Staates.

Um nun die eben nur angedeuteten Beziehungspunkte deutlich aufzufassen, wollen wir die Stelle genauer nach ihrem ganzen Zusammenhange durchgehen. Platon erzählt uns im siebenten Briefe, dass er nach Vollendung des fünften Buches des Staates zum ersten Male nach Syrakus gegangen sei. Eine deutlichere Zeitangabe lässt sich kaum denken. Er sagt: „Ich fühlte mich gezwungen, es auszusprechen, als ich (im fünften Buche) die richtige Philosophie lobte, dass man durch diese alles staatliche und alles private Recht begreifen kann, und dass darum die menschlichen Geschlechter nicht eher ein Ende ihrer Leiden finden werden, als bis das Geschlecht der richtig und wahrhaft Philosophirenden an's Ruder käme oder die in den Staaten Herrschenden durch eine göttliche Fügung wahrhaft philosophirten.“*) „In dieser Gesinnung (fährt er fort) kam ich nach Italien und Sicilien, als ich dorthin zum ersten Male gelangte.“ Mit diesen Worten ist auch ein für alle Mal die Meinung abgethan, als ob Platon schon vor oder gleich nach seiner ägyptischen Reise oder nach der angeblichen Reise zu Theodoros schon in Italien gewesen wäre. Nein, seine erste Reise nach Italien war dieselbe, die ihn zu dem älteren Dionysios nach Syrakus führte, und diese fand, wie er selber in seinen Memoiren sagt, nach Vollendung des fünften Buches des Staates statt. In Italien findet er dann gleich die Ueppigkeit des Lebens, die Italischen und Syrakusischen Mahlzeiten und unaufhörlichen Liebesgenüsse und gewinnt schon auf seiner Fahrt nach Syrakus zu der früher in Athen erworbenen und (im fünften Buche des Staates) ausgesprochenen Erkenntniss noch die neue Einsicht, dass bei solcher Lebensweise ein beständiges Schwanken der Verfassungen zwischen Tyrannis, Oligarchie und Demokratie eintreten müsse**),

---

*) Brief VII. 326 A. Staat V. p. 473 D.

**) Brief VII. p. 326 D. *ταῦτα δὴ πρὸς τοῖς πρόσθε διανοούμενος* (er sagt nicht, wie 326 A *λέγειν ἠναγκάσθην*, sondern *διανοούμενος*, d. h. er hatte diese neue Ansicht nur in seinen Gedanken, sie war aber von ihm noch nicht in Schriften ausgesprochen) *εἰς Συρακούσας διεπορεύθην*.

eine Erkenntniss, die er nach seiner Rückkehr in den folgenden Büchern des Staates niederlegt.

2. Vorgeschichte des Dionysios berührt.

Wollen wir nun hören, wie Platon seine Erlebnisse bei Dionysios, dem Aelteren, im sechsten Buche des Staates erzählt! Die demokratische Majorität kann nie, sagt er, eine philosophische Bildung haben. Also dreht es sich immer um einen Einzelnen, der zugleich die Macht besitzt. Nun gehört zur philosophischen Natur nach Platon die Fähigkeit, leicht zu lernen, Gedächtniss, Tapferkeit und Grossartigkeit*), und diese Eigenschaften kann man dem älteren Dionysios nicht absprechen, wenn sie auch später in seiner Verderbniss nur in verkrüppelter Gestalt zur Erscheinung kamen. Demgemäss werden nun, sagt Platon, sowohl seine Freunde, als auch die Mitbürger, sobald sie die Eigenschaften dieser grossen Natur in ihm erkannten, in ihrem eigenen Interese den Wunsch haben, sich seiner zu bedienen, wenn er älter geworden, und werden ihn bitten und ehren und ihm anliegen, indem sie ihm schmeicheln und im Voraus schon für sich seine zukünftige Macht in Beschlag nehmen.**) Dies bezieht sich auf die Vorgeschichte des Dionysios, ehe er zur Tyrannis gelangte, und über diese Vorgänge haben wir den Bericht des Diodor, der uns namentlich die Bemühungen des Philistos, des späteren Gegners Platon's, genau in dieser Weise beschreibt. Denn als Dionysios bei seinem ersten Aufkommen die Feldherren anklagte und zu einer Geldbusse verurtheilt wurde, ermunterte ihn der reiche Philistos, zahlte alle Bussen für ihn und forderte ihn auf, nur immer weiter seine Ziele zu verfolgen, um die herrschenden Männer herunterzubringen und selbst an ihre Stelle zu kommen.***) Wie Platon's Worte, dass die Freunde (*οἱ οἰκεῖοι*) sich an ihn machen, auf den älteren Dionysios passen, so auch die Erwähnung der

---

*) Staat VI, p. 494 A und B.

**) Ibid. C. *προυκαταλαμβάνοντες καὶ προκολακεύοντες τὴν μέλλουσαν αὐτοῦ δύναμιν.*

***) Diodor. XIII 91. *τῶν δ' ἀρχόντων ζημιούντων τὸν Διονύσιον κατὰ τοὺς νόμους ὡς θορυβοῦντα, Φίλιστος ὁ τὰς ἱστορίας ὕστερον συγγράψας, οὐσίαν ἔχων μεγάλην, ἐξέτισε τὰ πρόστιμα, καὶ τῷ Διονυσίῳ παρεκελεύετο λέγειν ὅσα προῃρεῖτο κ. τ. λ.*

Mitbürger (*οἱ πολῖται* 494 B); denn nur für diesen passt es, dass er mit Hilfe der demokratischen Partei an's Ruder kam.

3. Die politischen Hoffnungen des Dionysios.

Charakteristisch ist nun zweitens gerade für die Zeit der Platonischen Reise die folgende Bemerkung, dass der Tyrann, der inzwischen in der grossen Stadt Syrakus zu Macht gekommen, sich, von Eitelkeit und leerem Hochmuth ohne Einsicht erfüllt, der ausschweifenden Hoffnung hingegeben habe, als würde er im Stande sein, die Politik der Hellenen und Barbaren zu leiten.*). Denn gegen die Karthager hatte er ja schon nach manchen Wechselfällen in den grössten Schlachten glücklich gekämpft und erst vor Kurzem (392 a. Chr.) den barbarischen Feldherrn Mago zum Abzug vermocht. Dass er aber auch die Griechen in den Bereich seiner Politik zu ziehen gedachte, wird nicht nur von Diodor bezeugt, der seine Absichten auf die Dynastie über ganz Sicilien und über die Hellenen in Italien darlegt**), sondern zeigt sich auch aus dem Rathsbeschluss von Athen, durch welchen Dionysios, mit dessen Tyrannenhofe, wie E. Curtius sagt***), der attische Demos sympathisirte, im Jahre 393 a. Chr. geehrt wurde, wie auch durch die Gesandtschaft der Spartaner, welche für Platon einen üblen Nebenerfolg mit sich brachte.

4. Schwierigkeit und doch Möglichkeit, den Dionysios zu gewinnen.

Nicht ohne humoristische Stimmung kann man nun lesen, was Platon über seinen Versuch, den Tyrannen für seine in der ersten Hälfte des Staates entwickelte ideale Weltauffassung zu gewinnen, berichtet. „Wenn“, sagt er, „sich nun einer (Platon) behutsam an einen Mann von solcher Gemüthsbeschaffenheit heranmacht und ihm die Wahrheit sagt, dass keine Vernunft in ihm sei, dass er sie aber nöthig habe, und dass er sich, um das, was er nicht besitzt, in seinen Besitz zu bringen, dem philosophischen Unterrichte hingeben müsse, glaubst Du, dass er da ganz geschwind

*) Staat VI p. 494 C. *ἆρ᾽ οὐ πληρωθήσεσθαι ἀμηχάνου ἐλπίδος, ἡγούμενον καὶ τὰ τῶν Ἑλλήνων καὶ τὰ τῶν βαρβάρων ἱκανὸν ἔσεσθαι πράττειν καὶ ἐπὶ τούτοις ὑψηλὸν ἐξαρεῖν αὑτόν, σχηματισμοῦ καὶ φρονήματος κενοῦ ἄνευ νοῦ ἐμπιπλάμενον;*

**) Diodor. XIV. 100. *Κατὰ δὲ τὴν Σικελίαν ὁ τῶν Συρακοσίων τύραννος Διονύσιος σπεύδων τὴν κατὰ τὴν νῆσον δυναστείαν καὶ τοὺς κατ᾽ Ἰταλίαν Ἕλληνας προσλαβέσθαι.*

***) Griech. Gesch. III. 531.

bereit sein würde, hinzuhören bei seinen so grossen Leidenschaften? Daran fehlt gewiss viel.“*)

Trotzdem würde Platon sich zugetraut haben, mit seinem pädagogischen Tacte den Dionysios zu gewinnen, weil dieser ja, wie auch Plutarch anführt, hochgesinnt, grossartig und tapfer seiner Natur nach war und also die Eigenschaften besass, die nach Platon zum Erwerb einer philosophischen Bildung befähigen und die durch seine Anwesenheit in Syrakus noch zu freierer Entfaltung gelangen mussten.**) Er sagt deshalb, dass es ihm wohl gelungen sein würde, den Dionysios wegen seiner guten Naturanlage, die ja mit dem Inhalte der Philosophie von Haus aus verwandt sei, zum Verstehen bis zu einem gewissen Grade zu bestimmen und ihn allmälig zu biegen und zur Philosophie hinzuziehen.***)

5. Die Intriguen der verdrängten Partei.

Was dem Platon aber das Spiel verdarb, das waren die Anstrengungen der durch seinen Einfluss verdrängten Hofpartei. Und zwar ist offenbar in erster Linie der kluge Philistos gemeint. Platon schildert die Ränke desselben in folgender Weise: „Was meinen wir aber, was Jene thun werden, die nun allen Vortheil und Freundschaft, die sie von ihm (dem Tyrannen) erhofft, hinschwinden sehen? Werden sie nicht Alles, was sie können, thun und sagen, sowohl bei Jenem (Dionysios), damit er sich nicht hingebe, als gegen diesen (Platon), um seiner Ueberredung die Macht zu nehmen, und werden sie ihm nicht im Stillen nachstellen und ihn auch öffentlich in Händel verwickeln? Ja, das ist ganz nothwendig.“ †) Diese wenigen Worte Platon's genügen vollkommen, um uns in seine ganze Lage hineinschauen zu lassen,

---

*) Staat 494 D *Τῷ δὴ οὕτω διατιθεμένῳ ἐάν τις* (Platon) *ἠρέμα προσελθὼν τἀληθῆ λέγῃ, ὅτι νοῦς οὐκ ἔνεστι ἐν αὐτῷ, δεῖται δέ, τὸ δὲ οὐ κτητὸν μὴ δουλεύσαντι τῇ κτήσει αὐτοῦ, ἆρ' εὐπετὲς οἴει εἶναι εἰσακοῦσαι διὰ τοσούτων κακῶν; Πολλοῦ γε δεῖ.*

**) Plutarch. Dion. IV. *ὢν δὲ καὶ πρότερον ὑψηλὸς τῷ ἤθει καὶ μεγαλόφρων καὶ ἀνδρώδης, ἔτι μᾶλλον ἐπέδωκε πρὸς ταῦτα, θείᾳ τινὶ τύχῃ Πλάτωνος εἰς Σικελίαν παραβαλόντος.* Platon. Staat 494 B *ὡμολόγηται γὰρ δὴ ἡμῖν εὐμάθεια καὶ μνήμη καὶ ἀνδρεία καὶ μεγαλοπρέπεια ταύτης εἶναι τῆς φύσεως.*

***) Staat 494 D *Ἐὰν δ' οὖν διὰ τὸ εὖ πεφυκέναι καὶ τὸ ξυγγενὲς τῶν λόγων εἷς* (Dionysios) *αἰσθάνηταί τε πῇ καὶ κάμπτηται καὶ ἕλκηται πρὸς φιλοσοφίαν.* — —

†) Staat p. 494 E.

und wir bedürfen kaum der weiteren äusseren Zeugnisse, um das Bild zu vervollständigen. Denn wenn Dionysios selbst sich zuerst Platon gegenüber willfährig zeigte, so ging Dion (nach Platon's Brief) mit dem grössten Enthusiasmus auf die philosophischen Gespräche ein und änderte seine ganze Lebensweise. Wie aber dieser junge Mann ergriffen wurde, so scheinen auch die fürstlichen Frauen und Angehörigen mit Begeisterung und ganzer Hingebung Platon angehangen zu haben, was ich schon daraus schliesse, dass die zweite Frau des Dionysios, Aristomache, die Schwester Dion's, ihre beiden Töchter nach dem Vorbilde Platonischer Ideale mit den sonst, wie es scheint, nicht vorkommenden Namen „Tugend" (*Ἀρετή*) und „Mässigung" (*Σωφροσύνη*) benannte.*) Gerade diese grosse Macht von Platon's Persönlichkeit musste die Eifersucht des Dionysios erregen, der ja auch Dichter nnd Denker sein wollte; es ist daher höchst glaublich, dass der Tyrann, wie wir aus Plutarch's Bericht entnehmen, es schwer ertragen habe, in Gegenwart des Hofes Platon gegenüber im Gespräch den Kürzeren zu ziehen und dabei zu sehen, mit welcher wunderbaren Liebe man dem Philosophen entgegenkam und von seinem Gespräch bezaubert wurde.**)

6. Das Motiv des Bruches mit dem Tyrannen spiegelt den Inhalt der ersten Bücher des Staates ab.

Zum Schluss will ich nur erwähnen, dass die von Plutarch erzählten Details über Platon's Abschied von Syrakus bis in's Einzelne unsere chronologischen Annahmen bestätigen. Denn Platon's Gespräche mit Dionysios, die zum Bruche führten, behandelten den Inhalt der ersten Hälfte des Staates. Die Tapferkeit und Gerechtigkeit hebt Plutarch namentlich

*) Solche Namen können doch sonst nur in allegorisirenden Dichtungen vorkommen oder bei Personen, die mit mehr Leidenschaft als Geschmack einer philosophischen Schule huldigen, wie denn die Puritaner ähnliche Namen aufbrachten. Ich weiss wohl, dass einige „*Ἀρέτη*" schreiben und dass *Ἀρήτη* schon bei Homer vorkommt. Gleichwohl scheint mir die Zusammenstellung mit der zweiten Tochter *Σωφροσύνη* die Vermuthung zu erlauben, dass hier Arete nicht die „Erwünschte" oder „Erflehte" bedeutet, sondern dass man geschmackloser Weise abstracte Moralbegriffe und zwar wahrscheinlich Platon zur Ehre gewählt hat. In den Handschriften fällt auch der Accent auf das Ende: *Ἀρετή*.

**) Plutarch. Dion. V. *οὔτε τοὺς λόγους ἔφερεν ὁ τύραννος, ὥσπερ ἐξελεγχόμενος, ἤχθετό τε τοῖς παροῦσι θαυμαστῶς ἀποδεχομένοις τὸν ἄνδρα καὶ κηλουμένοις ὑπὸ τῶν λεγομένων.*

als Thema hervor, und wir sehen aus seinem Bericht, dass Platon seine im „Staat" ausgeführte Lehre, die er als der erste in der Menschheit gelehrt haben will, auch in Syrakus mit Wärme vortrug, nämlich dass das Leben des Gerechten an sich selber selig, das Leben der Ungerechten aber unglückselig sei.*) Darauf begründete sich denn auch der boshafte Witz des von Philistos und Anderen gegen Platon aufgestachelten Tyrannen. Denn da Dion und seine Freunde, wozu wir wohl auch die fürstlichen Frauen rechnen können, dem Philosophen ein feierliches und ehrenvolles Geleite zu dem Kriegsschiff gaben, auf welchem er mit dem Spartanischen Gesandten zusammen abreisen sollte, so hatte Dionysios diesem einen heimlichen Befehl eingehändigt, den Platon entweder zu tödten oder als Sclaven zu verkaufen; „das thue", sagte er, „dem Manne ja keinen Schaden, da er als ein Gerechter, auch wenn er Sclave wäre, doch glückselig sein würde".**) Diese hübsche Anekdote confirmirt also des Weiteren die chronologische Annahme, dass die erste Reise nach Syrakus auf den Abschluss der ersten fünf Bücher des Staates folgt. Im sechsten Buche giebt Platon dann, wie wir gesehen haben, selber gleich im Anfang eine Erklärung sowohl darüber, weshalb er einen Versuch mit Dionysios habe unternehmen dürfen, als warum ihm dieser missglücken musste.

7. Hoffnung auf Dion und den jungen Dionysios.

Man denke sich nun in Platon's Stimmung hinein. Konnte er nach der schmählichen und höhnischen Behandlung, die er erfahren, noch daran denken, sein Staatsideal durch einen philosophischen Alleinherrscher durchführen zu wollen? Oder sollte er die Vorwürfe, seine ganze politische Lehre sei unbrauchbar oder gar schädlich, wie die Anhänger des Isokrates declamirten, als berechtigt anerkennen? Ich denke, ein Platon ist solchen Schicksalen und solchen Vorwürfen gegenüber gewappnet. Wir sehen daher, wie

*) L. l. V.

**) Ibid. *βλαβήσεσθαι γὰρ οὐδέν, ἀλλ' εὐδαιμονήσειν ὁμοίως, δίκαιον ὄντα, κἂν δοῦλος γένηται.* Der Spartanische Gesandte Pollis fand durch einen zufälligen Umstand die Gelegenheit, den boshaften Witz des Dionysios echt diplomatisch in der anständigsten Weise auszuführen. Er liess den Platon nämlich blos in Aigina landen, wo er dann ganz von selbst als Athener nach dem Volksbeschluss getödtet oder unter mildernden Umständen als Sclave verkauft werden musste.

er im sechsten Buche des Staates nur mit desto grösserer Wucht die gemeine Gesinnung der Anhänger der Majorität züchtigt, dagegen die Fahne seines Ideals hochhält und nachdrücklich und wiederholentlich bekräftigt, dass sein Ideal zwar schwer durchführbar, aber nicht unmöglich sei.

Allein Platon war doch kein elender Principienreiter, der durch Erfahrungen nicht klug wird und immer wieder dasselbe Lied singt, weil er nichts Anderes gelernt hat. Nein, wir verlangen noch einen menschlichen und natürlichen Grund, der ihn bestimmen konnte, seine Hoffnungen nicht aufzugeben. Es liegt nun auf der Hand, dass die innigen Beziehungen, die er mit Dion angeknüpft hatte, ihn berechtigen konnten, an diesen oder mittelbar durch diesen an den Sohn des Dionysios zu denken. Wenn wir uns nun das feierliche Geleit in Erinnerung bringen, das die fürstliche Familie in Syrakus dem scheidenden Philosophen gab, und es auch für wahrscheinlich halten, dass, wie man berichtet, Dion Geld zur Rückzahlung des Lösegeldes für Platon schickte, so konnte Platon sich füglich mit der Zukunft trösten und auch diese seine Hoffnungen in gutem Glauben gegen seine Widersacher ausspielen. Wir haben deshalb, wenn diese Beziehungen von uns richtig erkannt sind, zu fordern, dass Platon im sechsten Buche, wo er sein Programm, die Staaten durch philosophisch gebildete Herrscher zu retten, wiederholt, auch ausdrücklich seine Hoffnungen nicht sowohl an die lebenden Tyrannen, als vielmehr an ihre Söhne und Nachkommen anknüpfe, die er durch Erziehung gewinnen und in seinem Geiste erhalten könnte.

Dieser unserer Forderung entspricht Platon nun vollständig an beiden Stellen, wo er auf das Programm des fünften Buches zurückkommt. Denn an der ersten sagt er ausdrücklich, dass kein Staat vollkommen werden könnte, bis entweder die jetzt für unnütz erklärten Philosophen (er meint sich und die Pythagoreer) zu regieren genöthigt würden, oder bis die Söhne der jetzt lebenden Dynasten und Könige oder sie selbst von einer wahrhaften Liebe zur wahrhaften Philosophie ergriffen würden.*) Die Söhne sind jetzt also das eigentliche Ziel der Hoffnung, und Platon fügt hinzu: „Ich behaupte, dass man keinen Grund hat, dies für unmöglich zu halten; denn wir

*) Staat VI, p. 499 B *ἢ τῶν νῦν ἐν δυναστείαις ἢ βασιλείαις υἱέσιν ἢ αὐτοῖς ἔκ τινος θείας ἐπιπνοίας ἀληθινῆς φιλοσοφίας ἀληθινὸς ἔρως ἐμπέσῃ.*

würden ja mit Recht ausgelacht werden, wenn wir so blos fromme Wünsche vortragen wollten.“ Man sieht also auf's Deutlichste, dass Platon mit bestimmtem Hinblick auf seine Beziehungen zu dem Syrakusischen Hofe spricht und auch, indem er die Lacher abweist, voraussetzt, dass diese Beziehungen dem Leser bekannt seien.

Zugleich ist aber klar, dass die Hoffnungen Platon's bei der Lage der Dinge in Syrakus nicht ganz sicher sein konnten. Ich glaube darum, dass die zweite Stelle, die wir jetzt betrachten wollen, auch dazu dienen sollte, dem Dion ein Ideal zu bieten, was dieser, wie ja auch die Geschichte bestätigt, wirklich aufgefasst und festgehalten hat. Platon sagt: „Darüber aber könnte man zweifelhaft sein, ob sich wirklich Nachkommen von Königen oder Dynasten fänden, die eine philosophische Begabung hätten. Wenn sich aber solche fänden, müsste man dann behaupten, dass sie nothwendig verderben würden? Dass es schwer ist, sie zu retten, gebe auch ich zu; dass aber in aller Zeit niemals auch nicht einer gerettet würde, könnte man das bezweifeln? Aber wahrhaftig! auch ein einziger genügt, um, wenn er eine gehorsame Stadt besitzt, Alles zu Ende zu führen, was jetzt unglaublich klingt.“ *) Da wir wissen, dass Dion, der sich in der Gunst des älteren Dionysios zu erhalten wusste, sein Möglichstes that, um den jungen Dionysios vor dem Verderben am Hofe zu retten, und selbst auch mit ausdauernder Treue an der Philosophie und an Platon hing, sowie er auch gleich nach dem Tode des alten Tyrannen die Einladung an Platon zu seiner zweiten Reise nach Syrakus vermittelte, so können wir aus diesen Thatsachen auf die Hoffnungen des Philosophen schliessen, die er beim Schreiben jener Worte hegen durfte; denn wenn er auch die Zukunft nicht voraussah, so gab doch der Charakter des Dion, seine ansehnliche Macht bei Dionysios und seine Freundschaft für Platon eine Berechtigung, die auch die Feinde nicht abstreiten konnten, seine idealen Staatsreformen nicht ohne Weiteres für hoffnungslos zu erklären.

*) Staat VI, p. 502 A *ὡς οὐκ ἂν τύχοιεν γενόμενοι βασιλέων ἔκγονοι ἢ δυναστῶν τὰς φύσεις φιλόσοφοι κτλ.* Der jüngere Dionysios war damals erst etwa 4 Jahre alt. Vergl. Grote, History of Greece X, 332: Dionysios the younger can hardly have been less than twenty-five years old at the death of his father.

Zweite Periode.

Von der Begründung der Akademie bis zur Ankunft des Aristoteles.

Wenn wir durch das Leben und die Schriftstellerthätigkeit Platon's eine zweite Linie ziehen wollen, um die natürliche Grenze der zweiten Periode zu finden, so möchte wohl Niemand zweifeln, dass der Durchschnittspunkt auf ein Ereigniss fallen muss, das die bisherige Thätigkeit des Philosophen gänzlich änderte und ihn auch nachher in einer anderen Stellung erhalten konnte, ich meine den Tod des älteren Dionysios, das zur Macht Kommen der Philosophie durch Dion's Einfluss auf den jüngeren Dionysios und die zweite Reise Platon's nach Syrakus. Mit diesem Ereigniss ungefähr gleichzeitig trifft denn auch Aristoteles in Athen ein, dessen frühreifes Genie einen bedeutenden Einfluss auf Platon's schriftstellerische Thätigkeit ausüben musste, weshalb ich seinen Namen für die Bezeichnung des Durchschnittspunktes allein hervorhebe, obwohl es zweifellos bleiben soll, dass die zweite Reise nach Syrakus wesentlich mitwirkte, um eine Epoche in der Schriftstellerlaufbahn Platon's zu begründen.

Das Charakteristische dieser zweiten Periode ist nun leicht aufzufassen. In der ersten Periode hatte anfänglich, d. h. im Charmides- und Protagoras-Dialoge, Sokrates eine grosse Rolle spielen müssen, weil Platon in seinem Geiste zu erziehen und zu lehren unternahm und den falschen Sokrates des Xenophon und Antisthenes durch den wahren widerlegen wollte; da er aber bald von seinen politischen Plänen ganz eingenommen wurde, so war es natürlich, dass er dem Sokrates im „Staate“ nur eine schablonenhafte Figur gab. Ganz anders aber musste dies nach der Begründung der Akademie werden; denn ganz abgesehen davon, dass Platon von seinen Gegnern als der,

welcher Sokrates zu loben pflege, geneckt war, während sie die Bedeutung des Sokrates herabzusetzen sich bemühten: so lag auch in der Aufgabe der neuen Schule, in dem Verkehr mit den schönen und nach Bildung strebenden Jünglingen und den dabei nothwendig entstehenden Fragen nach der Methode des Unterrichts die natürliche Veranlassung, den Sokrates theils gegen die erhobenen Angriffe, die eigentlich dem Lobredner des Sokrates gegolten hatten, zu vertheidigen und zu verherrlichen, theils sich an ihn und seine Methode lebhafter zu erinnern und ihn doch zugleich in einer solchen Weise umzugestalten, dass er nur zur Maske wurde, unter welcher Platon redete. Die Schriften dieser zweiten Periode sind deshalb alle von dem Feuer erfüllt, das der Lehrberuf in der Reibung mit den Aufgaben der Erziehung und des Unterrichts anfachte, und wir brauchen sie nur der Reihe nach zu nennen, um das Gesagte, auch ohne an das Einzelne zu erinnern, für verificirt zu halten: Symposion, Phaidon, Theaitetos, Menon, Phaidros, Gorgias. Gegen Ende der Periode tritt das Lehrhafte mehr hervor, da wir den Timaios doch wohl noch in diese Periode zu setzen haben. Alle diese Dialoge aber zeigen einen gemeinschaftlichen Charakter, wenn wir sie mit denen der dritten Periode vergleichen, bei denen der Einfluss des Aristotelischen Geistes und seiner Forderungen sichtbar wird.

§ 1. Die Begründung der Akademie 387 a. Chr.

Nachdem Platon in der zweiten Hälfte des Staates ausführlich den ganzen Bildungsgang des philosophischen Staatsmannes erörtert hatte, war es natürlich, dass er auch eine bürgerlich geordnete Form der Gemeinschaft mit seinen Schülern suchte und deshalb die Akademie begründete. Ueber die Umstände, juristischen Bedingungen und die Einrichtung der Schule verweise ich auf U. v. Wilamowitz-Moellendorff, der diese Frage zuerst geistvoll und kundig behandelt (Philol. Unters. IV. 1881 S. 263) und auf Usener (Preuss. Jahrb. 1884 1. S. 4 ff.), der die von jenem gewonnenen Resultate theils anmuthig und lehrreich zusammenfasst, theils, doch leider zu kurz, ergänzt; doch fürchte ich, dass nicht Alles schon so fest steht, als es nach seiner Darstellung scheinen könnte.

§ 2. Das Symposion 385 a. Chr.

Ob das Symposion ein classisches Vorbild sein soll.

Die chronologische Bestimmung des Symposion liegt ausserhalb alles Streites. Es ist interessant zu sehen, wie Platon in diesem Dialoge eine Festversammlung seiner Freunde beschreibt; denn man hat doch wohl richtig erkannt, dass hier nicht alte Geschichten aus dem fünften Jahrhundert aufgewärmt werden sollen, sondern dass es sich zum Theil wenigstens um ein Bild aus der Akademie handelt.

Ausgesprochen hat dies schon in seinen Philol. Unters. von Wilamowitz-Moellendorf (IV. 1881, S. 282): „Ich kann es nicht beweisen, aber mich dünkt es fast unmittelbar einleuchtend, dass das Symposion das Gedicht ist, in welchem der Thiasarch des frisch gegründeten Musenvereins in der Akademie ein ideales Vorbild für die Festmahle seines Thiasos zeichnet.“ Und Usener l. l. S. 8: „Für die zugleich menschlich heitere und geistig erhebende Haltung solcher Zusammenkünfte hat Platon in seinem Symposion ein classisches Vorbild aufgestellt, vielleicht sogar aufstellen wollen.“ — Es ist interessant, dass gerade bei dem Symposion die Erkenntniss sich Bahn bricht, dass Platon nicht nöthig hat, einen alten Heros, den Sokrates, dichterisch zu verherrlichen, sondern dass er nach seiner eigenen Ueberzeugung selber der Heros ist, der ein göttliches Leben führt und deshalb, wo er erscheint, das Bedeutendste zu gegenwärtiger Wirklichkeit bringt, so dass nichts in der Vergangenheit daneben verherrlicht zu werden verdient. Wenn er sich nicht mit seinem Namen Platon einführt, so geschieht dies blos aus künstlerischem Interesse, um ein reicheres Feld von Darstellungsmitteln zu haben, weil die blosse Gegenwart zu arm ist, um die Fülle des Lichts, die von ihm ausstrahlt, genügend abzuspiegeln. Für Diejenigen aber, die wie Xenophon und andere armselige, des Humors unfähige Köpfe nur das historisch correcte Bild des alten Sokrates vor Augen hatten, bemerkte er, dass es sich bei ihm nicht um den alten hässlichen, sondern um den jungen und schönen Sokrates handelte. Wie schwer diese humoristische Kunstform für nüchterne und pedan-

tische Naturen*) zu begreifen ist, zeigt sich z. B. in dem Fehlerverzeichniss von Anachronismen, die ihm Athenäus vorrechnet, und in schulmeisterlichen Noten, wie z. B. Susemihl ihm ankreidet, dass er in den „Gesetzen“ „freilich nicht sehr geschickt“**) als Athenischer Gastfreund sich erlaubt habe, die im „Staat“ als Sokrates gethanen Aeusserungen auf sich zu beziehen.

Obgleich wir aber die Deutung des Symposion auf die Trinkgelage der Akademie als einen grossen Fortschritt in der Interpretation Platon's willkommen heissen, werden wir uns doch etwas bedenken, nun mit Usener darin sofort ein „classisches Vorbild“ zu erkennen. Um Platon zu interpretiren, muss man immer seine Lehre und seinen Charakter vor Augen haben. Platon huldigte allerdings, wie der Hippolytos bei Euripides, der Aphrodite nicht, sondern scheint, wie der alte Goethe, ein Verehrer der Gaben des Dionysos gewesen zu sein; gleichwohl dürfen wir doch nicht annehmen, dass er bei seinem Sinn für Schönheit und Mass den Tumult der Berauschten und die Sinnlosigkeit der Abgefallenen für den normalen Abschluss seiner Festfreuden angenommen habe. In seinem Symposion herrscht aber schliesslich ein wüster Lärm, es wird zwangsmässig massenhaft Wein getrunken und die Gäste liegen endlich abgefallen unter den Tischen.***) Da will mir nun scheinen, als müsste man etwas vorsichtiger über den Zweck dieses Dialoges urtheilen. Für das „menschlich Heitere“ in unserem Sinne hatte Platon entschieden keinen Geschmack und noch weniger in der Jugend, als im Alter. Man sieht dies daraus, dass er in den „Gesetzen“ ausdrücklich seine Stimme versagt, wenn Jemand vorschlagen wollte, dass es von Staatswegen einem Einzelnen oder einer Gesellschaft erlaubt sein sollte, sich zu ihrem Vergnügen zu berauschen; vielmehr macht er dort die stärksten Einschränkungen, die noch die Strenge der Kretensischen und Lacedämonischen

---

*) Symp. 218 B. *οἱ δὲ οἰκέται καὶ εἴ τις ἄλλος ἐστὶ βέβηλός τε καὶ ἄγροικος.*

**) Uebersetz. der Gesetze, Stuttgart, Metzler, 1861, S. 1321, No. 168.

***) Die feineren gehen früher weg, die anderen schlafen alle ein und werden von Sokrates noch zur Ruhe gelegt. Symp. 223 B. *ἐξαίφνης δὲ κωμαστὰς ἥκειν παμπόλλους ἐπὶ τὰς θύρας — — καὶ θορύβου μεστὰ πάντα εἶναι καὶ οὐκέτι ἐν κόσμῳ οὐδενὶ ἀναγκάζεσθαι πίνειν πάμπολυν οἶνον,*

Gesetze überbieten und als Folge eine geringe Pflege des Weinbaues nach sich ziehen sollen.*)

Vergleicht man auch noch andere Stellen, so zeigt sich, dass Platon räth, vor dem Rausch sich noch mehr wie vor auswärtigen Feinden zu hüten, dass er die Leute, die eines Führers bedürfen, weil sie selbst die Besonnenheit verloren, nicht besonders achtet, dass er die Schlafenden geringschätzt, weil bei ihnen der Unterschied der edleren oder gemeineren Gesinnung ziemlich verschwunden sei, u. s. w. Kurz, Platon würde die Berechtigung des „menschlich Heiteren“ in modernem Sinne für eine hedonistische Forderung erklärt und nicht zugegeben haben.

Gleichwohl ist es nicht eine so einfache Sache, mit Platon's Stellung zu dieser wichtigen Lebensfrage ins Reine zu kommen. Platon war eben kein rigoristischer Wassertrinker; sondern forderte die Hydroposien blos im Gegensatz gegen das „Leben und leben lassen“ der vulgären Gesellschaft, die sich schwer der Zucht unterwirft.**) Da er selber aber entschieden kein Verächter des Dionysos war, so ist es interessant, dass er auch dem Rausch eine ausführliche Theorie und Apologie gewidmet hat. Der Rausch ist ihm ein Geschenk des Gottes, das man nicht verachten darf, sondern richtig gebrauchen muss. Der Rausch erweicht die Seele, wie das Eisen im Feuer glühend wird; er füllt die Seele mit Muth, Alles zu sagen und zu thun, was in ihr vorgeht, und kann daher dazu dienen, die Charaktere und angeborenen Eigenschaften der Menschen gefahrlos an's Licht zu bringen.***) Statt nun das gefährliche Experiment zu machen, einem Menschen, der der Aphrodite unterworfen ist, seine Gattin, Töchter oder Söhne anzuvertrauen, kann man leicht und gefahrlos beim Rausche prüfen und sicher erkennen, wessen er sich erkühnen wird nach seiner Naturanlage und wie weit er sich auch in diesem Zustande der Furchtlosigkeit noch durch die heilige Scheu zu beherrschen vermag.†) Platon will also den Rausch nicht verbannen, aber er soll nur als eine

---

*) Gesetze p. 674 *οὐκ ἂν τιθείμην ταύτην τὴν ψῆφον.* Ibid. C. *ὥστε κατὰ τὸν λόγον τοῦτον οὐδ' ἀμπελώνων ἂν πολλῶν δέοι οὐδ' ᾑτινι πόλει.*

**) Gesetze 674 A.

***) Ibid. 650 B. *γνῶναι τὰς φύσεις τε καὶ ἕξεις τῶν ψυχῶν.* 671 D. *αἰδῶ τε καὶ αἰσχύνην θεῖον φόβον κτλ.* 673 E.

†) Gesetze 650 A.

ernsthafte Sache (*ὡς οὔσης σπουδῆς*) zur Prüfung der Charaktere und zur Uebung in der Besonnenheit dienen, weshalb Nüchterne die Herrschaft in den Symposien ausüben müssen, deren Geboten nicht zu folgen auch für einen Berauschten als das Schimpflichste gelten soll.

Durch diese Betrachtungen werden wir nun in den Stand gesetzt, zwei ideelle Grenzlinien durch das schöne Kunstwerk des Dialogs zu ziehen. Denn als normal für Platonische Gelage darf doch wohl nur gelten, was im Anfang mit allgemeiner Uebereinstimmung festgestellt wird, dass Niemand zum Trinken genöthigt werde, sondern Jeder nur, so viel ihm genehm sei, nach seinem Belieben trinke; und zweitens, dass die eigentliche Trunkenheit für den Menschen schlimm und nachtheilig sei.*) Demgemäss gliedert sich das Symposion in drei Acte; in dem ersten ist ein Abbild des geistvollen Gesprächs der reiferen und besonnenen Elemente des Platonischen Kreises gegeben; in dem zweiten tritt schon ein künstlerischer Contrast hervor, indem Platon seinen Comment gegen die von Aussen hereinbrechende geniale Zügellosigkeit des Alkibiades in's Licht stellt. Gleichwohl ist auch hier der Rausch noch auf der Stufe, dass er die Entbindung des Geistes zu schöner und erfreulicher Wechselrede nicht ausschliesst. Man kann daher sagen, dass Platon hier die jüngeren Elemente vorführt, die im Feuer des Dionysos muthig werden, ihre geheimsten Gedanken zu offenbaren und ihr Inneres dem Menschenkenner zur Beurtheilung ihres Charakters und ihrer Anlagen in gefahrlosem Experiment darzubieten. Erst der dritte Act zeigt die dunkle Folie, auf der sich die Platonischen Symposien in ihrer freien und schönen Form gegen die gemeine Wildheit und das erzwungene Trinken und allgemeine Abfallen der Komasten hervorheben.

Man könnte deshalb zwar von Wilamowitz-Moellendorff zustimmen, wenn er von dem Symposion den Eindruck eines idealen Vorbildes für die Festmahle des Platonischen Thiasos empfängt,

*) Symp. p. 176 D. *κατάδηλον γεγονέναι ἐκ τῆς ἰατρικῆς, ὅτι χαλεπὸν τοῖς ἀνθρώποις ἡ μέθη ἐστίν.* E. *συγχωρεῖν πάντας μὴ διὰ μέθης ποιήσασθαι τὴν — — συνουσίαν, ἀλλ' οὕτω πίνοντας πρὸς ἡδονήν. — — τοῦτο μὲν δέδοκται, πίνειν ὅσον ἂν ἕκαστος βούληται, ἐπάναγκες δὲ μηδὲν εἶναι.* Die *μέθη* hat natürlich ihre Grade; die geringen Grade der Berauschung sind hier offenbar nicht gemeint, sondern nur die eigentliche Trunkenheit, die durch übermässiges oder erzwungenes Trinken entsteht.

müsste aber einschränkend hinzufügen, dass die Darstellung wegen des historischen Rahmens der ganzen Scene in vielen Beziehungen nur indirect herauskommt. Platon's Kunstform ist eben ein Centaur, und so muss man immer von verschiedenen Enden anfangen, wenn man ihn ganz verstehen will. Es gilt daher, noch die Seite des Streitgesprächs hervorzuheben; denn auf die Seite der Theorie, die in diesem Dialoge vorgetragen wird, einzugehen, muss für die Gelegenheit vorbehalten bleiben, wo die ganze Platonische Lehre in ihrer jetzt erst möglichen Entwickelungsgeschichte darzulegen ist.

Streit mit Lysias und Isokrates.

Nun hatte Lysias kurz nach dem Antalkidischen Frieden zwei Synegorien gegen den Sohn des berühmten Alkibiades verfasst. Da die Feldherren selbst den jungen Alkibiades in Schutz nahmen, so vermuthet Blass, wie mir scheint, mit Recht, dass Alkibiades freigesprochen wurde. Blass vermuthet auch, dem Inhalt der Rede entsprechend, dass die Vergehung des Alkibiades wohl nicht ganz unter die eine, noch unter die andere Gesetzesbestimmung (*λειποταξίου, ἀστρατείας*) gepasst habe. Jedenfalls sieht man, wie dieser elende Demagog das Volk zum Hass gegen die edlen Familien aufreizen will, und wie er nicht verschmäht, allerlei Scandalgeschichten, die mit dem Inhalt der Klage nicht das Mindeste zu thun haben, zur Anschwärzung des Angeklagten auszukramen und die Richter durch das Motiv, Alkibiades würde sie auslachen, aufzureizen und sie den menschlichen Gefühlen des Mitleids und der Rücksicht auf die Fürsprache der Feldherren und auf die Grösse seines Vaters unzugänglich zu machen. Diese pöbelhafte Diabolie ist nun ganz im Geiste des Lysias und eins der Indicien, um die Echtheit der beiden Reden zu verbürgen; es versteht sich daher von selbst, dass Lysias und Platon Feinde sein mussten, auch wenn Platon nicht daran dachte, die Excesse der mit ihm befreundeten Familien beschönigen zu wollen. Denn es wäre lächerlich, auch nur die Frage aufzuwerfen, ob nicht Platon, wie die späteren geist- und gesinnungslosen Kunstkritiker, dem Lysias wegen seines schneidigen Verstandes, wegen der Simplicität und Kürze seines Ausdrucks und wegen der euphonischen Vorzüge in der Wahl und Ordnung der Wörter freundlich gesinnt oder gar ein Bewunderer seiner Redekunst hätte sein können. Je unzweifelhafter diese Vorzüge waren, desto mehr gerade musste in's Auge fallen, wie

gefährlich ihr Besitzer der von Platon vorgezogenen conservativen und lakonischen Partei sei, da Lysias weder von sittlichem Ernst, noch von wissenschaftlichem Geist beseelt war, sondern als Demagog sich, wie Platon dies ausdrückte, blos wie ein Stallknecht oder Thierwärter auf Beschwichtigung oder Aufregung des grossen Volksthieres verstand.

In der erwähnten Synegorie hatte nun Lysias den Sohn des Alkibiades als einen Menschen beschrieben, der schon vor seiner Mannbarkeit eine Buhlerin gehalten, am Tage mit Flötenbegleitung durch die Strassen geschwärmt und die Meinung gehabt habe, er müsse, um, älter geworden, berühmt zu werden, schon als junger Mann so schlecht als möglich zu sein scheinen. Bei der Gelegenheit erwähnt er, dass dieser junge Mensch, indem er das Beispiel seiner Vorfahren nachahmte, auch mit dem Feldherrn Archedemos, dem Triefauge, vor vielen Zeugen zusammen getrunken und unter demselben Mantel gelegen hätte.*)

Während so Lysias das Andenken an den berühmten Alkibiades zu schänden und ihn zu den ruchlosen Menschen herabzusetzen suchte, hatte Isokrates in der Vertheidigung des jungen Alkibiades**) die Veranlassung gefunden, die geniale Kraft und die wahrhaft grossen Eigenschaften seines Vaters zu verherrlichen. Im Busiris aber nahm er die Gelegenheit, einen Streich gegen Platon zu führen, wie ich dies in den Literarischen Fehden I, Seite 121 schon dargelegt habe. Er sagt nämlich, der elende Sophist Polykrates hätte seine Anklage des Sokrates schon deshalb verkehrt angefangen, weil er eine Thatsache erdichtet habe, von der Niemand etwas wisse, nämlich dass Alkibiades des Sokrates Schüler gewesen sei; denn statt den Sokrates herabzusetzen, hätte er ihn vielmehr dadurch höher geehrt, als Diejenigen (Platon), welche ihn zu loben pflegen.

*) Orat. I in Alcib. *οὗτος γὰρ παῖς μὲν ὢν παρ' Ἀρχεδήμῳ τῷ γλάμωνι πολλῶν ὁρώντων ἔπινεν ὑπὸ τῷ αὐτῷ ἱματίῳ κατακείμενος, ἐκώμαζε δὲ μεθ' ἡμέραν, ἄνηβος ἑταίραν ἔχων, μιμούμενος τοὺς ἑαυτοῦ προγόνους καὶ ἡγούμενος οὐκ ἂν δύνασθαι πρεσβύτερος ὢν λαμπρὸς γενέσθαι, εἰ μὴ νέος ὢν, πονηρότατος δόξειεν εἶναι.*

**) *Περὶ τοῦ ζεύγους* 10 seqq. Die Frage über die Chronologie dieser Rede gilt mir noch nicht als abgeschlossen, da einige Stellen eine Anspielung auf die Lysianische Synegorie zu enthalten scheinen und auch sonst einige Schwierigkeiten vorliegen.

Wenn wir nun Platon's Symposion vergleichen, so liegt es auf der Hand, wie kühn er Lysias und Isokrates zusammen entgegentritt; denn da Isokrates den Alkibiades wie einen weit über ihm stehenden Grossen gleichsam aus der Ferne mit bürgerlichem Respect bewundert hatte, so liess Platon den berühmten Mann selbst auf die Bühne springen und mit dem rücksichtslosen Muthe der im Wein glühenden Seele dem Isokrates persönlich eine so drastische Lobrede auf seinen Liebhaber, den Sokrates, halten, dass sie dem muthlosen und philisterhaften Redenfabrikanten wegen ihrer idealen Wucht und genialen Ungenirtheit auf die Nerven fallen musste und ihn zugleich überzeugen konnte, dass hier einer den Alkibiades reden liess, der ihn entweder persönlich kannte und von ihm gekannt war, oder der wenigstens durch die Stellung seiner Familie mit des Alkibiades Charakter und persönlichen Beziehungen völlig vertraut war und sich seinen Ansprüchen und seinem Genie gegenüber als ein völlig Ebenbürtiger oder ihm Ueberlegener fühlte.

Zugleich lag in dieser Replik aber auch die kühnste Antwort auf die verleumderische Rede des Lysias; denn Platon scheut sich gar nicht, die gemeinen Vorwürfe des Lysias offen an's Licht zu stellen und legt den Vater des jungen Alkibiades (*τοὺς ἑαυτοῦ προγόνους*) wirklich vor den Augen der erstaunten Leser unter den Mantel des Sokrates*); er verfehlt aber nicht, indem er die hinreissende Schönheit des Jünglings schildert, die Mannhaftigkeit und sittliche Grösse des besonnenen und den Jüngling verspottenden Sokrates in desto hellerem Lichte strahlen zu lassen, und zugleich die ideale Gesinnung des Alkibiades offenkundig zu machen, der von der Philosophie des Sokrates wie von einer Natter gebissen und wild geworden Alles und Jedes zu vollbringen und zu sagen durch die philosophische Raserei und Schwärmerei getrieben wurde.**) Dem Lysias aber und Isokrates lässt er humoristisch den Bescheid angedeihen: „Die Knechte und wenn sonst ein profaner und bäuerischer Mensch dawäre, sollten starke Thüren vor ihre Ohren legen.“***)

---

*) Lysias l. l. *ὑπὸ τῷ αὐτῷ ἱματίῳ κατακείμενος.* Plat. Sympos. 219 B *ἀμφιέσας τὸ ἱμάτιον τὸ ἐμαυτοῦ τοῦτον — καὶ γὰρ ἦν χειμών — ὑπὸ τὸν τρίβωνα κατακλινεὶς τὸν τοῦτον, περιβαλὼν τὼ χεῖρε τούτῳ τῷ δαιμονίῳ ὡς ἀληθῶς καὶ θαυμαστῷ, κατεκείμην τὴν νύκτα ὅλην.*

**) Symp. 218 A und B.

***) Symp. 218 B.

Zeitbestimmung der Synegorien des Lysias.

Es ist klar, dass die Synegorien des Lysias nicht lange vor dem Symposion geschrieben sein müssen, wenn Platon sie für seinen zweiten Act passend benutzen sollte. Nun sucht Blass zwar mit manchem guten Grunde zu beweisen, dass die Umstände „nur auf den korinthischen Krieg und den ersten Auszug in demselben nach Haliartus 395 passen.“*) Allein es scheint mir räthlich, die Umstände noch einmal zu prüfen; denn es will nicht Alles ganz zusammenstimmen; da, von allem Weiteren abgesehen, der von Lysias beschriebene Zustand des Heeres doch nicht nach einem achtjährigen Frieden möglich ist. Wie soll man es sich erklären, dass im Jahre 395 ein Theil der Soldaten noch in anderen Städten liegt und sich von Wunden und Krankheit curiren lässt, ein anderer Theil aber eben nach Hause zurückgekehrt ist und sich seiner Geschäfte wieder annimmt?**) Dies kann sich doch kaum auf einen Friedensschluss, der vor acht Jahren stattfand, beziehen, sondern nur auf einen eben erst geschlossenen Frieden. Ich setze deshalb den Antalkidischen Frieden als den von Lysias gemeinten voraus.

Wo aber fand nach diesem die erste kriegerische Unternehmung statt, welche zugleich die Sonderbarkeit hatte, dass es dabei zu keiner Schlacht kam? Auch dies scheint mir genau zu stimmen; Teleutias, der Spartaner, hatte nämlich von Aigina ab einen kühnen Ueberraschungscoup ausgeführt und den Peiraieus überfallen. Während er sich der Schiffe bemächtigt, stürzen auf den Lärm einige Peiraeer nach Hause zu den Waffen, andere laufen nach Athen, um den Angriff der Feinde zu melden. Da ziehen denn, wie Xenophon erzählt***), alle Athener aus, um zu Hilfe zu kommen, sowohl die Hopliten, als die Reiter, als wäre der Peiraieus schon vom Feinde besetzt. Da die Spartaner mit ihrer Beute schon abgefahren waren, kam es zu keinem Handgemenge.†)

*) Att. Beredts. I, S. 486.

**) L. l. 14 *ἐνθυμεῖσθε δ', ὦ ἄνδρες δικασταί, ὅτι τῶν στρατιωτῶν οἱ μὲν κάμνοντες ἐτύγχανον, οἱ δὲ ἐνδεεῖς ὄντες τῶν ἐπιτηδείων, καὶ ἡδέως ἂν οἱ μὲν ἐν ταῖς πόλεσι καταμείναντες ἐθεραπεύοντο, οἱ δὲ οἴκαδ' ἀπελθόντες τῶν οἰκείων ἐπεμέλοντο.*

***) Xenoph. Hell. V, 1, 22 *Πάντες δ' Ἀθηναῖοι τότε ἐβοήθησαν, καὶ ὁπλῖται καὶ ἱππεῖς, ὡς τοῦ Πειραιῶς ἑαλωκότος.*

†) Lysias l. l. s. *μάχην γὰρ οὐδεμίαν γεγονέναι.*

Mit diesen Umständen scheint es sich nun zu reimen, weshalb Alkibiades sich bei der grossen Aufregung in Athen nach Verständigung mit den Feldherren eilends unter den Reitern einstellt. Und man merkt der Rede des Lysias an, wie schwer es ihm wird, diesen Verstoss des Alkibiades zu einer grossartigen Ungesetzlichkeit aufzubauschen. Er appellirt deshalb an allgemeine Grundsätze über Disciplin und Einhaltung der gesetzlichen Vorschriften u. s. w. und kann doch gar keine Handlung der Feigheit oder dergleichen nachweisen. Darum hat diese Rede eine so starke Färbung von Diabolie, weil Lysias die Motive hauptsächlich aus der Anschwärzung des Charakters des Angeklagten und seiner Verwandten entnehmen muss, so dass es fast scheint, als wäre sie nur gehalten, um die Aristokraten öffentlich wieder zu verdächtigen und in Hass und Verachtung zu bringen. Da der ganze kriegerische Auszug keine ernsthafte Verwendung der Truppen mit sich führte, so muss Lysias die Richter daran erinnern, sie möchten die Gesetzwidrigkeit des Gebahrens des Alkibiades nicht leicht nehmen, sondern sich in die Stimmung versetzen, in der sie waren, als sie noch glaubten, es handle sich wirklich um einen gefährlichen Angriff der Feinde.*) Mithin möchte ich annehmen, dass der junge Alkibiades sich im Peiraieus als Reiter aufgespielt und vielleicht bei der Gelegenheit dem Archestratides und dessen Freunden dort einige Unbill zugefügt habe.**)

Das Programm der Akademie und Lysias erotische Rede.

1. Das Programm der Akademie.

Der Gegenstand für den ersten Dialog, den Platon nach der Eröffnung seiner Schule schrieb, war aus zwei Gründen sehr passend gewählt. Erstens handelte es sich darum, den Gott Eros, der vor dem Eingange der Akademie stand, zu feiern; denn dieser Gott, wie er auch „als ein werdender Jüngling“ dargestellt wurde, stand den Gymnasien vor und galt als Stifter der Freundschaft und des durch die Sitte geheiligten Liebesverhältnisses

---

*) Lysias in Alcib. 15, 12 *ὑμᾶς δὲ χρὴ τὴν αὐτὴν γνώμην ἔχοντας τὴν ψῆφον φέρειν, ἥνπερ ὅτε ᾤεσθε πρὸς τοὺς πολεμίους διακινδυνεύειν.*

**) Lys. 14, 2 *καὶ νῦν ὑπ' αὐτοῦ πεπονθὼς κακῶς.*

zwischen Jünglingen und Männern. Also war er der rechte Gott für die neue Schule, die ja wesentlich auf diesem Verhältnisse beruhte, wie dies Platon in den früheren Dialogen, im Charmides, Protagoras und Euthydem so schön gezeigt hatte. Ausserdem stand er auch in naher Beziehung zu den Musen, wie uns z. B. die Erotidien beweisen, die in dem von Athen aus colonisirten Thespiä alle fünf Jahre gefeiert wurden. Platon's Thiasos bildete sich aber, wie von Wilamowitz-Moellendorff gezeigt hat, zu einem Musendienst, was uns auch Pythagoreische Erinnerungen zuführt, da die Strasse oder enge Halle, die zu des Pythagoras Hause in Metapont führte, Musenheiligthum genannt wurde.*) Platon wird also die Idee der Schule von seiner Reise mitgebracht haben.

Zweitens aber enthielt der Gegenstand des Dialogs auch nach der philosophischen Seite hin so recht das Programm der Akademie; denn die Liebe war der Mittelpunkt der Platonischen Gedanken. Während die anderen Schulen auf utilitarischen Motiven beruhten und materiellen Vortheil für den Lehrer, gute Carrière und brauchbare Fertigkeiten für die Schüler vermitteln wollten: so ging Platon's Umgang mit den jungen Leuten, wie uns schon der Charmides zeigt, von einer erotischen Stimmung und Begeisterung aus und der ganze Verkehr in der Akademie behält, wie uns das Symposion und auch noch der Phaidros zeigt, die edlen Züge dieses enthusiastischen Geistes; denn die Liebe der Jüngeren zum Schönen, die schliesslich zur Philosophie führt, und die erlösende Liebe der Reifen, die sie zur Erziehung und zum Unterrichte treibt, bilden zusammen die sogenannte Platonische Liebe, und diese ist das Programm der Akademie und der Inhalt des Symposion.

2. Die polemischen Beziehungen zwischen Lysias u. Platon.

Wie nun Lysias allem Anschein nach schon im Euthydem mitgenommen war und in seiner Rede über den Sohn des Alkibiades dafür den Hass gegen die hochmüthigen Aristokraten, zu denen Platon und seine Schüler sicherlich mitgerechnet wurden, wachgerufen hatte, so findet sich, wie wir gesehen haben, im Symposion wieder eine vornehme Zurückweisung seiner Verleumdung des berühmten Alkibiades. Es kann sein, dass Platon unter der Maske des Pausanias ihm auch seinen lüderlichen

---

*) Diog. L. VIII. 15 *τὸν στενωπὸν δὲ, μουσεῖον ἐκάλουν.*

Lebenswandel vorwarf; denn die ganze Schilderung der *πάνδημος Ἀφροδίτη* und des *πάνδημος Ἔρως* passt auf Lysias, so dass auch die Anspielung, dass man diese *πανδήμους ἐραστάς* durch das Gesetz zwingen müsse, wie wir sie schon nach Möglichkeit zwängen, sich der edlen Frauen zu enthalten*), auf den Lysias zielen kann, der, wie Blass (l. l. I, 343) ausführt, dergleichen ruchbar gewordene unedle Verhältnisse mit Frauen hatte. Dies wird um so wahrscheinlicher, da Lysias darauf in einer besonderen Rede antwortet; denn wenn Blass diese erotische Rede auch immerhin in das fünfte Jahrhundert verlegt, so ist doch sein sicherer Tact hervorzuheben, wonach er mit grösster Entschiedenheit erklärt: „Dass Lysias eine solche Rede auch später noch schreiben konnte, wenn nicht geschrieben hat, lässt sich mit Nichts widerlegen“ (l. l. I, 419). Durch die von mir hervorgehobenen Beziehungen wird es nun ganz einleuchtend, dass diese Lysianische Rede die Antwort auf die Angriffe des Pausanias ist; denn sie enthält nichts Anderes als eine Vertheidigung des *πάνδημος Ἔρως*, da der Nicht-Liebende ja Der ist, welcher ohne die uranische Begeisterung blos auf das grosse Opfer des Knaben zielt.

3. Warum die Replik des Erotikos auf das Symposion unbemerkt blieb.

Wie soll man es sich erklären, dass diese in die Augen fallenden Beziehungen**), die so geradezu vor unseren Füssen liegen, dass man darüber stolpern müsste, dennoch nicht bemerkt wurden? Es ist Pflicht, sich dies ganz klar zu machen, weil man doch endlich die bisherige Misswirthschaft in der Platonforschung, wodurch aller Fortschritt in der Erkenntniss seines Systems und seiner Schriftstellerei verhindert wurde, vor

---

*) Symp. 181 E *χρῆν δὲ καὶ τούτους τοὺς πανδήμους ἐραστὰς προσαναγκάζειν τὸ τοιοῦτον, ὥσπερ καὶ τῶν ἐλευθέρων γυναικῶν προσαναγκάζομεν αὐτοὺς καθ' ὅσον δυνάμεθα μὴ ἐρᾶν.*

**) Die genauere Aufführung aller Beziehungspunkte gehört in einen Commentar zum Symposion und Phaidros; hier genügt es, an ein paar Beziehungen kurz zu erinnern. 1. Pausanias hatte die Festigkeit und Beständigkeit hervorgehoben, die eine auf Tugend begründete Liebe im Gegensatz zu der blos auf den sinnlichen Genuss berechneten besitzt. (Symp. 182 C *φιλία βέβαιος*, 183 E *πονηρὸς δ' ἔστιν ἐκεῖνος ὁ ἐραστὴς ὁ πάνδημος, ὁ τοῦ σώματος μᾶλλον ἢ τῆς ψυχῆς ἐρῶν· καὶ γὰρ οὐδὲ μόνιμός ἐστιν, ἅτε οὐ μονίμου ἐρῶν πράγματος κτλ.*) Dies dreht ihm Lysias gerade um, indem er die leidenschaftliche Liebe des Pausanias gegen die sinnliche, aber

Gericht ziehen muss. Der Grund ist aber leicht festzustellen; denn das Symposion wird natürlich allgemein 385 angesetzt; den Phaidros aber schieben Diejenigen, welche auch kräftige Irrthümer nicht scheuen, in das fünfte Jahrhundert, die Anderen, welche sich wie Susemihl mit allerhand unklaren Vermittelungen und Halbheiten zufrieden geben, irgendwie in die neunziger Jahre. Folglich können sie nicht daran denken, ihre Augen aufzumachen, um zu sehen, dass der Lysias im Phaidros die Argumente des Pausanias einzeln durchnimmt.

---

wohlberechnende, als die unbeständigere hinstellt (Phaidr. 231 A *ὡς ἐκείνοις μὲν τότε μεταμέλει ὧν ἂν εὖ ποιήσωσιν, ἐπειδὰν τῆς ἐπιθυμίας παύσωνται· τοῖς δὲ οὐκ ἔστι χρόνος, ἐν ᾧ μεταγνῶναι προσήκει. οὐ γὰρ ὑπ' ἀνάγκης, ἀλλ' ἑκόντες* (Berechnung) *κτλ.* 232 B *καὶ μὲν δὴ εἴ σοι δέος παρέστηκεν ἡγουμένῳ χαλεπὸν εἶναι φιλίαν συμμένειν κτλ.* 2. Wenn Paus. auffordert, zwischen den Liebhabern sorgfältig zu wählen und sie zu prüfen, ob sie auch nicht blos die Jugendblüthe des Leibes lieben (Symp. 134 *εὖ καὶ καλῶς βασανίζειν καὶ τοῖς μὲν χαρίσασθαι, τοὺς δὲ διαφεύγειν κτλ.*), so antwortet Lysias, in diesem Falle hätte der Knabe nur unter Wenigen die Wahl, wenn er immer nur den besten wählen wollte; bei seiner Theorie aber unter Vielen (Phaidr. 231 D *καὶ μὲν δὴ εἰ μὲν ἐκ τῶν ἐρώντων τὸν βέλτιστον αἱροῖο, ἐξ ὀλίγων ἄν σοι ἡ ἔκλεξις εἴη· εἰ δ' ἐκ τῶν ἄλλων τὸν σαυτῷ ἐπιτηδειότατον, ἐκ πολλῶν*). 3. Während Pausanias zu zeigen suchte, dass es nicht schimpflich sei, dem Geliebten jeglichen Dienst zu leisten, und dass dies nicht für Schmeichelei gehalten werde, weil der Geliebte durch den Verkehr besser werden solle und die Liebe auf Tugend und Bildung begründet sei (Symp. 184 C *ἔστι γὰρ ἡμῖν νόμος, ὥσπερ ἐπὶ τοῖς ἐρασταῖς ἦν δουλεύειν ἐθέλοντα ἡντινοῦν δουλείαν παιδικοῖς μὴ κολακείαν εἶναι μηδὲ ἐπονείδιστον — — ἡγούμενος δι' ἐκεῖνον ἀμείνων ἔσεσθαι κτλ.*), so weist Lysias nach, dass die Geliebten gerade bei seiner Art von Liebe besser würden und dass jene Verliebten des Pausanias immer gegen die Wahrheit die Reden und Handlungen der Geliebten loben müssten (Phaidr. 233 *καὶ μὲν δὴ βελτίονί σοι προσήκει γενέσθαι ἐμοὶ πειθομένῳ ἢ ἐραστῇ. ἐκεῖνοι μὲν γὰρ καὶ παρὰ τὸ βέλτιστον τά τε λεγόμενα καὶ τὰ πραττόμενα ἐπαινοῦσι κτλ.*). 4. Pausanias hatte daran erinnert, dass es schöner sei, öffentlich als Liebhaber aufzutreten, als heimlich (Symp. 182 D *ὅτι λέγεται κάλλιον τὸ φανερῶς ἐρᾶν τοῦ λάθρᾳ κτλ.*); Lysias sagt dagegen, dass Jene, wenn sie Erfolg gehabt, damit öffentlich prahlten, er dagegen schamhaft vor Allen die Zunge hüten würde (Phaidr. 234 *οὐδὲ οἱ διαπραξάμενοι πρὸς τοὺς ἄλλους φιλοτιμήσονται ἀλλ' οἵ τινες αἰσχυνόμενοι πρὸς ἅπαντας σιωπήσονται*). 5. Wenn Lysias aber hervorhebt, dass seine Gegner selbst einräumten, mehr krank, als bei gesunder Vernunft zu sein (Phaidr. 231 D *καὶ γὰρ αὐτοὶ ὁμολογοῦσι νοσεῖν μᾶλλον ἢ σωφρονεῖν*), so zielt dies im Ganzen auf die enthusiastische Stimmung des Symposion (z. B. 218 B *πάντες γὰρ κεκοινωνήκατε τῆς φιλοσόφου μανίας τε καὶ βακχείας*) und so auch in anderen Anspielungen.

4. Der Erotikos war ernst gemeint und Platon verachtet den Lysias.

Die Sophistik in der Rede des Lysias ist, wie von selbst einleuchtet, da wir auf dem Boden der christlichen Cultur stehen, allgemein erkannt. Es ist aber doch fraglich, ob die Griechen ebenso dachten, und ich möchte nicht ohne Weiteres mit Blass sagen, dass „der Erotikos ein Erzeugniss blossen Scherzes und sophistischer Spielerei“ *) sei; denn so gewiss wie der Pausanias des Platon ernsthafte Anklagen gegen bestimmte Zeitgenossen richtet, und so gewiss wie das Leben des Lysias die gerechte Veranlassung solcher Anklagen darbot, so gewiss ist auch die trockene und sophistische Vertheidigungsrede des Lysias ernsthaft gemeint; was schon daraus wahrscheinlich wird, dass ein Mann von etwa 64 Jahren wohl nicht als zum Scherzen aufgelegt vorausgesetzt werden darf, wenn seine Natur nicht sonst als dem Humor zugänglich bekannt ist. Bei Lysias aber sehen wir sonst nirgends Humor und geistreiches Spiel, sondern immer bitteren Ernst, trockene Sachlichkeit, heftige Leidenschaft. Ich glaube darum, dass uns nur die souveräne humoristische Behandlung, die Platon seiner Advocatenrede angedeihen lässt, dazu verleitet, den Abglanz, der von Platon's Geist auf dieses Machwerk fiel, ihm zu Gute zu rechnen, da es ja in den schönen Organismus der ganzen Composition aufgenommen war.

Platon selbst aber versäumt bei seiner künstlerischen Laune doch nicht, den Ernst in der Absicht des Lysias offen an den Pranger zu stellen, indem er die ganze Wucht seiner Verachtung auf ihn fallen lässt; denn wenn er dessen erotische Rede als schamlos (*ἀναιδῶς*), dumm (*εὐήθη*) und gottlos (*ἀσεβῆ*) bezeichnet, so muss die Sache doch wohl ernst gemeint sein, weshalb er denn auch noch hinzufügt, dass man darin einen Menschen, der irgendwo unter Matrosen aufgewachsen wäre, zu hören glaubte, und der keine edle Liebe gekannt habe.**) Es liegt darin zugleich eine Anspielung auf Lysias Wohnung im Peiraieus, und wie es bekannt ist, dass die Matrosen, wenn sie nach der Seefahrt an's Land kommen, sich in den Häfen durch Lüderlichkeit auszeichnen, so begreifen wir Platon's Anspielung um so mehr, als er ja seine ideale Stadt so fern als

*) Att. Beredts. I, 421.

**) Phaidr. 243 C *πῶς οὐκ ἂν οἴει αὐτὸν ἡγεῖσθαι ἀκούειν ἐν ναύταις που τεθραμμένων καὶ οὐδένα ἐλεύθερον ἔρωτα ἑωρακότων.*

möglich von allen Häfen und rein von Matrosenvolk haben wollte. Mit gleicher Anspielung sagt er daher weiter, er empfinde das Bedürfniss, mit einer trinkbaren (Süsswasser) Rede das gleichsam salzige (durch Matrosengemeinheit wie von der See beschmutzte) Gehör wieder abzuspülen*), und er lässt dem Lysias den Rath bestellen, seine Rede wieder gut zu machen. Dass Lysias es aber noch einmal versucht hätte, mit Platon wieder anzubinden, nachdem er so begossen war, ist nicht bekannt. Er rächte sich gewiss blos im Gerichtshofe dafür, indem er die Platonischen Freunde schmähte und anklagte. Diejenigen aber, welche meine Hypothese, in dem Dionysodor und Euthydem seien die Söhne des Kephalos, karrikirt, nicht billigen zu dürfen glaubten, weil sie sich bisher ein anderes Bild von Lysias gemacht hätten, die werden nun wohl sich darin finden müssen, dass Platon von Lysias, den er unter das gemeine Matrosenvolk stiess, doch auch ein perspectivisch von dem ihrigen verschiedenes Bild in der Seele trug.*)

---

*) Ibid. D *ἐπιθυμῶ ποτίμῳ λόγῳ οἷον ἁλμυρὰν ἀκοὴν ἀποκλύσασθαι.* Die oben von mir gegebene Interpretation scheint mir erst die Feinheit der Anspielung und den Gang der natürlichen Ideenassociation vollständig zu würdigen. Denn der von Stallbaum angezogene Athenäus III, 121 f. hat allerdings *ἁλμυροὺς λόγους γλυκέσιν ἀποκλύζεσθαι νάμασι,* was sich auf die vorhergehenden *λόγοι* über die eingesalzenen Speisen bezieht (weshalb noch ibid. 121 C zu vergleichen ist *πάντας δὲ χρὴ τοὺς ταρίχους πλύνειν, ἄχρι ἂν τὸ ὕδωρ ἄνοσμον καὶ γλυκὺ γένηται*); wenn man aber nun an unserer Stelle, wo es sich nicht um Speisen dreht, blos den allgemeinen Gedanken herausnehmen wollte, dass vom Seewasser Verunreinigtes durch Süsswasser abgespült werden muss, so würde ein Motiv fehlen, das die Ideenassociation zu dieser Metapher führt, und nicht nur die Feinheit des Vergleiches, sondern auch die Schärfe der Kritik würde verlieren und der individuellen Interpretation Abbruch gethan werden; denn Seewesen, Häfen und Matrosenrohheit werden von Platon überall perhorrescirt und die kühne Metapher *ἁλμυρὰ ἀκοή* weist auf das *ἀκούειν ἐν ναύταις που τεθραμμένων* hin. Das *πού* zielt auf den Peiraieus und das Bild *ἁλμυρά* auf die *ναῦται.*

**) Was die Bezeichnung der Brüder Euthydem und Lysias als „Chier" betrifft, so bleibe ich bei meinem Urtheil in den Liter. Fehden I, S. 43, dass sie nur ironisch zu verstehen sei, wie Sokrates bei Aristophanes ein „Melier" genannt wird. Uebrigens würde auch, wenn man den Humoristen durchaus zum Historiker machen wollte, die Differenz des Geburtsortes keine Contraindication ergeben; denn um mit Clinton (Fast. Hell. II, Introduct. XXXIX) zu sprechen: „Epicharmus is called of Syracuse, though born at Cos, as Apollonios is called the Rhodian, though born at Alexandria, or Posidonius, the Rhodian, though born at Apamea." — Wenn Platon seinen

Platon's Choregie.

Für die Chronologie der Dialoge ist natürlich das genaueste Verständniss derselben erforderlich; auch müssen möglichst alle Ueberlieferungen, die sich auf Platon's Leben beziehen, sorgfältig aufgefasst werden. Nun ist aber Vieles dieser letzteren Art völlig zusammenhangslos überliefert, so dass man gar nicht im Stande ist, es ohne Weiteres unter irgend eine bestimmte Epoche in Platon's Leben unterzubringen und also für weitere Forschungen zu benutzen. So z. B. wird überliefert, Platon habe eine Choregie geleistet und zwar auf Dion's Kosten. Eine solche abgerissene Notiz erscheint nun völlig unfruchtbar. Allein, wer wenig hat, muss haushälterisch mit seinen Mitteln verfahren, um möglichst viel mit dem Wenigen auszurichten. Darum kann es nicht unsere Pflicht sein, eine solche Notiz blos trocken aufzubewahren; nein, wir müssen sie in möglichst guten Boden setzen und lebendige Sprossen und Früchte treiben lassen.

Dies führt zur heuristischen Methode. Ich fordere deshalb erstens Zerlegung des Gegebenen in seine einzelnen Elemente. Diese muss man dann zweitens combinatorisch als Beziehungspunkte betrachten und dafür in dem Functionssysteme der Geschichte die zugehörigen Coordinaten suchen. Das Resultat dieser Arbeit wird dann drittens zur Wiedervereinigung der Elemente führen, die aber nun ein lebendiges Ganzes bilden, das in das Leben der Wirklichkeit durch viele Beziehungspunkte wie durch zahlreiche Wurzelfasern aufgenommen ist.

Da diese heuristische Methode aber im historischen Gebiet, das ja überhaupt zu der Sphäre der Contingenz gehört, nur in wenigen Fällen die strenge Deduction zulässt und meistens eine blosse Probabilität erreicht, so ist die oberste Regel, sich immer der Methode der Ableitung zu erinnern und die Stufe der Gewissheit für sich genau festzustellen, die jeder Behauptung von Rechts wegen zuzuerkennen ist. Wenn man dafür gesorgt hat, so mag man ruhig jeden Weg gehen, der irgend eine Aufklärung verspricht;

Sokrates im „Euthydem" vorsichtig dafür sorgen lässt (p. 288 B), dass es von Seiten seiner Freunde nur nicht zu einer λοιδορία komme, so nahm er gewiss nicht blos eine ästhetische Rücksicht, sondern es war offen ausgesprochene praktische Klugheit, weil man von dem gefährlichen Advocaten immer einen Process fürchten musste, und diese Leute werden damit als Processmacher charakterisirt, während Platon, wie er später im Theätet sagt, nicht einmal den Weg zum Gerichtshofe kennen mag.

denn es giebt mancherlei Fragen, auf die man keine apodiktische Antwort geben kann, die aber dennoch aufgeworfen werden müssen und deren Beantwortung durch ein blosses *φαίνεται* den Nutzen hat, dass wenigstens eine neue Orientirung stattfindet und in der Folge dann leichter massgebende Kriterien aufgefunden werden können. Von dieser Art ist nun die Frage, die ich jetzt aufwerfe und ohne jede bindende Beweisführung beantworte.

Zerlegen wir zuerst die überlieferte Notiz! Zur Choregie gehört ein Stück, das aufgeführt werden soll, und zwar eine alte oder eine neue Tragödie. Dazu gehört ein Dichter. Ferner gehört zur Choregie ein Entschluss, also ein Motiv, das in gegebenen Verhältnissen wurzelt. Zu Dion's Geld gehört Dionysios, der giebt oder erlaubt. Dazu gehört ein Motiv, das auf gegebene Verhältnisse führt. Die Verhältnisse liegen in den Handlungen und Interessen und sind nach der Zeit immer verschieden. Nun zur Combination und Restruction!

Nachdem Platon im sechsten Buche des Staates seinen Misserfolg bei Dionysios berichtet und im neunten Buche die furchtbare Schilderung von dem Seelenzustande dieses Tyrannen entworfen hatte, musste Dionysios, da die Platonischen Dialoge in Sicilien und in aller Welt verkauft wurden, sich in einer sehr unbehaglichen Stimmung fühlen; denn da er als König und selbst als Gelehrter und Dichter glänzen wollte und sehr eitel war, so konnte ihm die beständige Gefahr, von dem berühmtesten Schriftsteller Athens wieder überfallen zu werden, nur beklemmend sein. Dazu mochte kommen, dass ihm bei seiner auch von Platon anerkannten grossartigen Natur auch nachträglich die kleinliche Behandlung, die er Platon hatte zu Theil werden lassen, eine peinliche Erinnerung zurückliess. Kurz, es scheint (*φαίνεται*) mir ganz begreiflich, dass er damit einverstanden sein musste, dass Dion eine bedeutende Summe Geldes an den mit Begeisterung verehrten Lehrer schickte, angeblich zur nachträglichen Zurückerstattung des Lösegeldes, zugleich aber auch nach der Absicht des Dionysios, um dem Philosophen in Athen den Mund zu stopfen. Er liess ihm wenigstens sagen, er möge nicht schlecht von ihm sprechen.*) Platon erwiderte hierauf zwar mit dem ganzen Stolz des Philosophen, er habe nicht Zeit

*) Diog. L. III, 21 *οὐ μὴν δὲ ἡσύχαζε ὁ Διονύσιος· μαθὼν δὲ ἐπέστειλε Πλάτωνι, μὴ κακῶς ἀγορεύειν αὐτόν.*

genug, um an Dionysios zu denken; in der That aber findet sich auch wirklich in den folgenden Schriften kein directer Ausfall (*κακῶς ἀγορεύειν*) auf Dionysios mehr, was sich dadurch sehr einfach erklärt, weil es sein Interesse sein musste, um Dion's willen den Zorn des Tyrannen nicht aufzureizen.

Was machte er aber mit dem vielen Gelde? Dass er es zurückgeschickt habe, wird nirgends berichtet. Dies war auch nicht nöthig, weil es ja nicht von Dionysios kam, sondern von seinem Liebling, dem Dion; und unter Freunden ist Alles gemein. Behalten aber konnte er das Geld auch nicht; er besass kein Schatzhaus und war auch kein Wucherer. So scheint (*φαίνεται*) es mir wieder ganz verständlich, dass er es zu gemeinsamem Gebrauch der Freunde verwendete, indem er, wie berichtet wird, dafür einen Garten kaufte und den Musen dort ein Heiligthum stiftete nach dem Vorbilde seiner Pythagoreischen Freunde. Dies war also der äussere Grund der Stiftung der Akademie.

Das Geld scheint aber so reichlich gewesen zu sein, dass er dafür noch eine Verwendung suchen musste. Wenn er nun in erster Linie an die Philosophie und seine Freunde gedacht hatte, so lag es nahe, das Uebrige, wie dies einem hochgesinnten (*μεγαλοφροσύνῃ*) Manne geziemt, dem Gemeinwesen freiwillig darzubringen.*) Dementsprechend hätte er ein Kriegsschiff ausrüsten können; aber es fragte sich, ob dies in seinem Sinne verwendet worden wäre. Es scheint (*φαίνεται*) mir darum gar nicht unglaublich, dass er lieber dem Dionysos und den Musen Rechnung trug und einen Chor für die Tragödie zu stellen übernahm**), an dem sich doch, Dion und der Akademie zur Ehre, auch ganz Athen erfreuen konnte.

Aber mit welcher Tragödie sollte Platon auftreten? Doch wohl nicht mit einer eigenen? Allein auch die Dichter seiner Zeit scheinen nicht nach seinem Geschmack gewesen zu sein; wenigstens ist nichts von einer Freundschaft Platon's zu einem Tragiker bekannt. Folglich blieb ihm nichts übrig, als eine alte Tragödie wieder aufführen zu lassen, was ja auch schon

---

*) Arist. Nicom. Eth. IV, 4. *Καὶ ἔστιν ἔργον ἀρετὴ μεγαλοπρέπεια ἐν μεγέθει. Ἔστι δὲ τῶν δαπανημάτων οἷα λέγομεν τὰ τίμια, οἷον τὰ περὶ τοὺς θεοὺς — — καὶ ὅσα πρὸς τὸ κοινὸν εὐφιλοτίμητά ἐστιν, οἷον εἴ που χορηγεῖν οἴονται δεῖν λαμπρῶς.*

**) Diog. L. III, 3. *Ἀλλὰ καὶ ἐχορήγησεν Ἀθήνησι Δίωνος ἀναλίσκοντος, ὥς φησιν Ἀθηνόδωρος ἐν ὀγδόῳ περιπάτων.*

lange in Athen häufig vorkam, weil die Productivität nicht hinreichte.*) Da scheint (*φαίνεται*) es mir nun wieder sehr natürlich, dass er eine Tragödie wählte, die ihm selber, als er noch jung und für das Theater begeistert war, einen grossen Eindruck hinterlassen, und deren Dichter zugleich mit Sokrates und den feineren Kreisen in vertraulichem Verhältniss gestanden hatte. Der an philosophischen Sentenzen reiche und durch des Prodikos und Gorgias Schule gebildete, im Stil freilich übermässig kunstvolle Agathon war also wohl für Platon die passendste Wahl. Platon spricht von ihm auch im Protagoras mit sichtlicher Sympathie; er hält ihn für würdig, der Liebling des Pausanias zu sein, da er eine schöne und edle Natur verrathe und eine sehr schöne Erscheinung abgebe.**) Dass Agathon für die Philosophen beachtenswerth war, beweist Aristoteles, der in der Rhetorik und Ethik ihn öfters als Zeugen citirt und Sentenzen von wirklich bleibendem Werthe anführt. Seine Originalität lässt sich dadurch begründen, dass er zuerst eine Tragödie ohne allen tradirten Mythus aus freier Erfindung dichtete, die dennoch Beifall gewann.***) Den Adel seiner Kunst bezeugt ebenfalls Aristoteles, indem er ihn mit Homer zusammenstellt als ein Muster für das Idealisiren, da der Dichter zwar die leidenschaftliche Natur der Menschen ausdrücken, dabei aber ihnen zugleich doch einen guten Charakter geben müsse.†) Dass Platon und die Wohlgesinnten an Agathon Gefallen finden konnten, beweisen die Fragmente. Z. B. Einen um Weisheit lieber zu beneiden als um Reichthum, ist schön. Einsicht ist stärker als Gewalt der Fäuste. Wie lieblich,

---

*) Ueber die Zeit, wann dieser Gebrauch aufkam, und die aufgefundenen Didaskalien vergl. U. Koehler Mittheilungen des archäolog. Instituts III, S. 112 ff., 131 ff. und E. Rohde Rhein. Mus. XXXVIII, S. 287 ff. Möchte es gelingen, auch die Didaskalien für das Jahr von Platon's Choregie wiederzufinden!

**) Protag. 315 D *καὶ μετὰ Παυσανίου νέον τι ἔτι μειράκιον, ὡς μὲν ἐγῷμαι, καλόν τε κἀγαθὸν τὴν φύσιν, τὴν δ' οὖν ἰδέαν πάνυ καλός. ἔδοξα ἀκοῦσαι ὄνομα αὐτῷ εἶναι Ἀγάθωνα, καὶ οὐκ ἂν θαυμάζοιμι, εἰ παιδικὰ Παυσανίου τυγχάνει ὤν.*

***) Arist. Poet. 9, p. 1451 b. 21. *οἷον ἐν τῷ Ἀγάθωνος Ἄνθει· ὁμοίως γὰρ ἐν τούτῳ τά τε πράγματα καὶ τὰ ὀνόματα πεποίηται καὶ οὐδὲν ἧττον εὐφραίνει.*

†) Ibid. 15, p. 1454 b. 14 *τοιούτους* (z. B. *ὀργίλους*) *ὄντας ἐπιεικεῖς ποιεῖν. Παράδειγμα σκληρότητος οἷον τὸν Ἀχιλλέα Ἀγάθων καὶ Ὅμηρος.*

wenn die Kinder dem Vater vertrauen und gehorchen. Wenn ich daran denke, Unrecht zu thun, schäme ich mich vor dem Anblick der Freunde. Eigene Wege suchen arbeitsfrohe Naturen. Nicht durch Weisheit, sondern durch Unfall fehlen wir.*)

Wenn ich nun an das Symposion Platon's denke, so scheint (*φαίνεται*) mir nicht nur mit v. Wilomowitz-Moellendorff eine Festfeier in der Akademie verherrlicht zu werden, sondern ich glaube, dass zugleich auch an die Choregie Platon's erinnert wird; denn auf diese Weise würde auch der Grund der Festfeier, der im Symposion unauflöslich mit dem Ganzen verknüpft ist, künstlerisch am Schönsten und Natürlichsten mit auf die Gegenwart bezogen werden können. In dem Rahmen dieser beiden äusserlichen Dinge, der Stiftung der Akademie und der Choregie, die beide auf die mächtige Freundschaft Dion's zurückgehen und indirect zu seiner Verherrlichung dienen, hätte Platon dann in eigener Grösse seine Philosophie der Liebe zu einem farbenreichen Bilde ausgemalt.

---

*) Vergl. die Fragmente bei Nauck (Trag. Graec. fragm. p. 595 f.) — Blass ist mir in seiner Att. Beredts. I, S. 78 etwas zu streng gegen Agathon. Was er ironisch über die ihm sophistisch scheinende Sentenz des Agathon (*τάχ᾽ ἄν τις εἰκὸς αὐτὸ τοῦτ᾽ εἶναι λέγοι, βροτοῖσι πολλὰ τυγχάνειν οὐκ εἰκότα*) sagt, ist nicht gerecht. Zum Begriff der Regel gehört nach der Logik nothwendig die Ausnahme. Deshalb hat Aristoteles sich in seiner wissenschaftlichen Poëtik Agathon's Spruch angeeignet: Cap. 26 *εἰκὸς γὰρ καὶ παρὰ τὸ εἰκὸς γίνεσθαι* und ebenso cap. 9. — Dass Platon aber trotz aller Sympathie und Anerkennung des Dichters doch seinen Geschmack und seine Philosophie nicht mit Agathon's Kunst und Weisheit identificiren mochte, versteht sich von selbst, da es keinen einzigen Namen giebt, dem Platon eine unbedingte Anerkennung gespendet hätte. Denn dass er auch Sokrates nicht verschont, habe ich im Vorigen schon mehrfach gezeigt, und die Feinde Platon's haben dies gleich herausgemerkt. In unserem Symposion lässt er nicht nur seinen Humor über Agathon heraus, was schon allgemein bemerkt ist, sondern er bezeichnet auch die Grenze des Sokratismus in der Rede der Diotima mit greifbarer Deutlichkeit p. 210 *ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικὰ ἴσως, ὦ Σώκρατες, κἂν σὺ μυηθείης· τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά, ὧν ἕνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν, ἐάν τις* (Platon) *ὀρθῶς μετίῃ, οὐκ οἶδ᾽ εἰ οἷός τ᾽ ἂν εἴης.* Stärker konnte das Selbstgefühl einem geliebten Meister gegenüber nicht ausgesprochen werden. Es war dies aber nothwendig, um dem Xenophon und anderen Sokratikern deutlich zu machen, dass Platon, wenn er die Maske des Sokrates vorlegt, nicht blosse Memorabilien zum Besten geben, sondern eine neue Philosophie lehren will.

Xenophon's Symposion.

Wir sind in der glücklichen Lage, für die Composition des Platonischen Symposion noch einen Beziehungspunkt zu kennen, der uns viele Aufschlüsse darbietet; denn nachdem in den vorigen Capiteln die fortwährende Polemik Platon's gegen Xenophon nicht blos als thatsächlich, sondern auch als für Platon's Standpunkt nothwendig nachgewiesen ist: so wird doch wohl Boeckh's jugendliche „Rettung" Platon's nicht wieder aufgefrischt werden. Platon ist etwas zu gross, um nach dem Massstabe kleinbürgerlicher Biederkeit gemessen werden zu dürfen. Er trat das Schlechte zu Boden und spie das Laue aus seinem Munde; der geistlose Utilitarismus Xenophon's musste ihm ganz zuwider sein, um so mehr, wenn dieser an Sokrates Bild befestigt werden sollte. Da aber die Beziehung der beiden Symposien schon lange bemerkt ist, so brauchen wir uns dabei nicht aufzuhalten, sondern es genügt, wenn sie nur wieder in ihr Recht eingesetzt wird.

Wir dürfen uns natürlich nicht vorstellen, dass Platon von Xenophon etwas entlehnen könnte.*) Wenn er gleichwohl die Form eines Symposion von Xenophon nahm, so würde dies unbedingt als Nachahmung bezeichnet werden müssen, wenn er, wie Boeckh meint, keine polemischen Ziele verfolgt hätte. Nur unter der Voraussetzung, dass er jenes armselige Bild Sokratischer Tischreden zerschlagen und ein würdigeres an die Stelle setzen will, können wir uns die Benutzung einer von Xenophon zuerst aufgebrachten Kunstform genügend erklären. Stellt man sich daher auf den Standpunkt der Feinde Platon's, so muss sein Verfahren als Eifersucht (ζηλοτυπία) erscheinen. Diese Beurtheilung ist mithin perspectivisch richtig und so dient der Wahrheit auch die schiefe und subalterne Auffassung eines Athenäus.**) Dieser hat darum auch ganz treffend schon bemerkt, dass Platon die Flötenspielerinnen herauswirft, die Xenophon eingeführt hatte.

---

*) In der Vergleichung beider Symposien hat Hug in seinem werthvollen Commentar (S. XXV ff.) grosse Verdienste; doch kann ich nicht einräumen, dass die Schwäche, die in jeder Nachahmung liegt, durch das Wort „Idealisirung" gutgemacht würde; nur Polemik kann uns befriedigen.

**) Athen. XI, 112, 504 e.

Man hat auch schon gesehen, dass Xenophon auf eine Schrift des Pausanias Rücksicht nimmt. Wenn Boeckh (l. l. p. 13) sich auf Athenaeus als doctus grammaticus beruft, der keine Schrift des Pausanias kenne, so verschlägt das nichts; denn es hat viele Schriften gegeben, die Athenäus nicht mehr zu Gesicht bekam und wovon sich auch keine in die Augen fallende, literarhistorische Nachricht erhalten hatte. Gleichwohl giebt Xenophon's Symposion eine genügende Nachricht durch die Anspielung darauf; denn die Worte *Παυσανίας γε ὁ Ἀγάθωνος τοῦ ποιητοῦ ἐραστής, ἀπολογούμενος ὑπὲρ τῶν ἀκρασίᾳ συγκυλινδουμένων, εἴρηκεν ὡς κτλ.**) können sich nur auf eine Schrift beziehen. Confirmirt wird dieser Schluss durch Platon's Symposion, da wir entweder Platon zum Compilator machen müssen, der sich durch Xenophon's Einfälle bereichert, oder für beide eine gemeinsame und Jedermann offene Quelle in der Schrift des Pausanias vorauszusetzen haben. Aber selbst dann würde Platon als Nachahmer erscheinen, da Xenophon in der Benutzung der Quelle voranging, wenn wir nicht eine polemische Beziehung erkennen müssten. Nun wird aber durch Vergleichung des Xenophonteischen Angriffs auf Pausanias und der Rede des Pausanias bei Platon gleich beim ersten Blicke klar, dass diese Rede eine Replik gegen Xenophon ist.**)

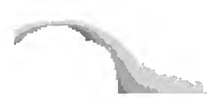
Xenophon hatte gesagt, ob es eine oder zwei Aphroditen gebe, eine himmlische und eine gemeine, das wisse er nicht***), obgleich er diesen Unterschied doch für die menschlichen Liebesregungen benutzt; der Platonische Pausanias fängt aber seine

---

*) Xenoph. Symp. 8, 32. Hug Erkl. v. Pl. Symp. S. XVIII lässt es unentschieden, ob die Rede des Pausanias „blos gehalten oder geschrieben und herausgegeben" sei; allein solche Reden waren immer vorbereitet und vorher schriftlich verfasst und wurden nachher, ebenso wie die gerichtlichen Reden, durch Abschriften verbreitet. Tout comme chez nous! Es kann daher nur von einer Schrift die Rede sein.

**) Es ist mir nur durch die Autorität, die Böckh durch sein Verdict überall ausübte, verständlich, dass Hug dies nicht ganz klar erkannte. Er hält nämlich alle Prämissen in der Hand und zieht doch den Schluss nicht. Freilich hätte dann auch der Satz S. XVI, dass der „Hauptzweck des Symp. die Verherrlichung des Sokrates" sei, fallen müssen; denn diese Vorstellung von Platon's Schriftstellerei gehört zu den Hindernissen seiner Interpretation.

***) Xenoph. Symp. VIII, 9. *Εἰ μὲν οὖν μία ἐστὶν Ἀφροδίτη ἢ διτταί, οὐρανία τε καὶ πάνδημος, οὐκ οἶδα κτλ.*



Rede gleich damit an, dem Xenophon den Unterschied der beiden Aphroditen nachzuweisen, da die himmlische ohne Mutter (ἀμήτωρ) blos vom Uranus, die jüngere und gemeine aber von Zeus und Dione abstamme. Diese Replik ist natürlich schon von den früheren Forschern bemerkt; da aber Xenophon ebenso gegen Platon zu disputiren scheint, so sind die Gelehrten darüber in einen Streit gerathen, der ad Calendas graecas vertagt werden musste; denn nachdem Boeckh mit triumphirender Miene (l. l. p. 16) gefragt hatte: Uter iam utri oblocutus videtur, Xenophon Platoni, an Plato Xenophonti? so konnte Steinhart doch wieder nicht umhin, „unverkennbar polemische Beziehungen gegen das Platonische“ Gastmahl bei Xenophon zu finden. Der Grund der Schwierigkeit des Problems liegt darin, dass man allgemein einen Beziehungspunkt übersah, durch dessen Berücksichtigung sich das Räthsel ganz einfach auflösen lässt. Dieser Punkt ist die Schrift des Pausanias; denn wenn Xenophon unleugbar gegen Platon zu argumentiren scheint, so argumentirt er eben gegen die bekannte Rede des Pausanias, deren sich Platon annimmt. Da wir nun diese Rede nicht mehr haben, ihre deutlichen Spuren aber bei Platon finden, so scheint uns Xenophon seine Replik gegen Platon zu richten. Dass aber Platon wieder das Gastmahl Xenophon's vor Augen hat, ist ganz unverkennbar, und so scheinen sie nothwendig wechselseitig einander befehdet und jeder früher und später als der Andere geschrieben zu haben. Für die Methode der Interpretation und auch für die Theorie der Logik ist dies classische Beispiel einer im Kreise laufenden und immer ernst und ehrlich gemeinten contradictorischen Beweisführung von grossem Interesse und, da es auf der sachlichen Grundlage von Schriften bedeutender Männer ruht, auch viel hübscher, als der ψευδόμενος der Alten und der Krokodilsschluss. Hätte man den Athenäus besser zu benutzen verstanden, nämlich durch perspectivische Auffassung, hätte man nicht immer geglaubt, dadurch selbst zum Verächter und Verleumder Platon's zu werden, dass man die Schimpfereien gegen Platon beachtet und für wohlbegründet annimmt, so hätte man auch längst das Richtige gesehen; denn Athenäus wusste aus guten Quellen um das wahre Verhältniss, obwohl er natürlich den Werth der beiden Gegner nicht beurtheilen konnte. Die Neueren aber haben aus Furcht, in das Fahrwasser des Athenäus zu

gerathen, kein zutreffendes Bild von Platon entwerfen können; denn wenn Hug z. B. (S. XXVII) „von einer Polemik oder gar Feindschaft des Platon gegen Xenophon, wie Athenäus und Andere wollten, nicht sprechen“ mag, dagegen doch bei Platon, „dem braven und ehrlichen Xenophon“ gegenüber „wohl das überlegene Lächeln der Ironie und vielleicht auch gelegentlich eine leichte Wolke des Unwillens“ zugesteht, so bedenkt er nicht, dass Xenophon sich auch durch diese Zeichen der Selbstschätzung Platon's in dem Bewusstsein, von dem jüngeren Manne übersehen zu werden, auf das Tiefste beleidigt gefühlt haben muss; denn ein „braver und ehrlicher Mann“ kann und darf keinen „Unwillen“ erregen. Athenäus aber hat, wenn man ihn perspectivisch auslegt, Platon's Natur viel richtiger charakterisirt; er ist ganz indignirt über das Symposion und sieht bei Platon (im Gegensatz gegen die Schmeicheleien der Gäste des Symposion Epikur's) lauter bis in's Gemeine und Unanständige herabgehende Nasrümpferei und höhnische Spötterei. Athenäus merkt also das Richtige, obwohl er es natürlich nicht zu würdigen versteht; denn vom Humor hat er keine Ahnung und begreift nicht, dass grosse Naturen (wie wir solche in Aristophanes, Platon, Cervantes, Shakespeare, Luther u. A. kennen) neben den zartesten und heiligsten Dingen auch die schmutzigsten und verruchtesten offen bei Namen nennen und sie mit gröbstem Geschütz befehden. Das Schlechteste, wie das Beste, sagt Platon, geht nur von einer grossen Natur aus; eine kleine Natur hält sich in dem Mittelmässigen und in der Convenienz. So geht auch Platon in seinen Werken weit über die engen Grenzen des Ziemlichen und Schicklichen hinaus und sagt Dinge, an denen Isokrates erstickt wäre, wenn er sie hätte über die Lippen bringen müssen. Der „ehrliche und brave“ Xenophon aber war bei Platon anders angeschrieben, und es ist nur ein Zeichen seiner Geistesgrösse, dass Platon niemals Hass zeigt, sondern immer, auch wenn er Xenophon's Geistlosigkeiten zermalmt, noch die Freiheit des Humors fühlen lässt.

Nach diesem Excurs kehren wir nun zur Vergleichung des Gastmahls Platon's mit dem von Xenophon zurück; doch will ich die übrigen vielen Beziehungen hier nicht weiter verfolgen; jeder Aufmerksame wird sie sehen. Ich eile gleich zur Hauptsache, um den Schluss zu ziehen, für welchen Hug blos die Prämissen darbietet. Platon's Pausanias sagt nämlich: „Einige

haben die Frechheit, zu behaupten, es sei schändlich, den Liebhabern zu willfahren."*) Hug hat nun sehr wohl gesehen, dass dies Xenophon gesagt hat.**) Ziehen wir also den von Hug zurückgelassenen Schluss, dass Platon den Pausanias eine Vertheidigungsrede halten lässt. Nun würde man zwar gröblich irren, wenn man glaubte, dass Platon hier gegen Xenophon für die gemeine Knabenliebe eintreten wollte***); allein erstens hat Platon selbst den Pausanias gegen jene böse Interpretation des Xenophon gerettet, und dann ist dies ja der grosse Vortheil dramatischer Kunstform, dass man andere Personen brauchen kann, um auf die bequemste Weise seinen Gegnern zuzusetzen, ohne sich selbst dadurch im Ganzen zu verpflichten. Xenophon hatte Pausanias und auch Agathon, die, wie es scheint, Beide zu dem Platonischen Kreise in guten Beziehungen standen, schlecht gemacht, dagegen den cynischen und Platon feindlich gesinnten Antisthenes als des Sokrates Liebhaber und Vertrautesten auf das Piedestal gestellt. Darum ist es ganz in der Ordnung, dass Platon seine dramatis personae benutzt, um Xenophon's Hilflosigkeit in der Dialektik zu zeigen und ihn abführen zu lassen. Antisthenes war ihm aber so widerwärtig, dass er nicht einmal seinen Namen über die Lippen bringen mochte†); und eine solche Antipathie scheint er auch gegen Xenophon gehabt zu haben, der auch nur indirect erwähnt und immer zugleich ausdrucksvoll verachtet wird.

---

*) Plat. Symp. 182. *ὥστε τινὰς τολμᾶν λέγειν ὡς αἰσχρὸν χαρίζεσθαι ἐρασταῖς.*

**) Hug ad h. l. „Pausanias ist ganz entrüstet über diese Behauptung Derjenigen, die das Kind mit dem Bade ausschütten: das sind Die, welche die sinnliche Knabenliebe überhaupt verwerfen, wie der Xenophonteische Sokrates Symp. Cap. 8 Mem. I, 2, 29." Xenophon sagt l. l. 8, 33 in Bezug auf Pausanias *οἱ ψόγου τε ἀφροντιστεῖν καὶ ἀναισχυντεῖν πρὸς ἀλλήλους ἐθιζόμενοι.*

***) Hug ad l. l. p. XLIII findet mit scharfsinniger Aufmerksamkeit Manches in der Rede des Platonischen Pausanias „auffallend"; das Räthsel löst sich aber durch die beiden Gesichtspunkte, dass erstens Xenophon widerlegt werden soll und dass zweitens im Sinne des Pausanias und nicht des Platon argumentirt wird.

†) Er nennt ihn in allen Dialogen nur einmal vorübergehend im Phaidon, wo es sich um Bericht einer Thatsache handelt; an Platon's Reden durfte er niemals als dramatis persona theilnehmen.

Die ganze, scheinbar moralische Rede, die Xenophon von seinem Sokrates im Symposion halten lässt, hat aber weder philosophischen, noch sittlichen Werth; man kann dies, ohne die Argumente einzeln zu analysiren, gleich mit einem Blicke durch den Schluss und die Krone dieses ordinären Gastmahls sehen, wo die Gesellschaft wieder durch eine Pantomime entzückt wird, in welcher der etwas berauschte Dionysos zu seiner Ariadne in's Brautgemach kommt, sich ihr auf den Schoss setzt und sie mit solch einer Zärtlichkeit liebkost, dass Xenophon's ganze Gesellschaft ausser sich geräth und theils schwört, sofort zu heirathen, theils fortreitet, um bei ihren Eheweibern schnell den gleichen Genuss zu haben. Xenophon kennt eben blos die bürgerliche Moralität, das Streben nach bürgerlicher Achtung und Ehre, und von dem Wesen der Gesinnung ahnt er nichts, als wenn z. B. die Wollust im Ehebett von der ausserehelichen irgendwie dem Wesen nach verschieden wäre. Ebenso giebt sein ganzes Gastmahl keinen Begriff der Liebe, da er überhaupt unvermögend war, eine Frage dialektisch zu lösen; er versteht ja blos, bekannte Erscheinungen durch bekannte Gattungsnamen zusammenzufassen und darüber Lob oder Tadel auszusprechen mit Hinweis auf nützliche oder schädliche Folgeerscheinungen oder auf das Urtheil der Gesellschaft. Von dieser ganzen knechtischen Stellung der Gesinnung befreite Platon nun die Menschheit, indem er nur das Tribunal des Geistes anerkannte, vor dem sich Alles durch den Gedanken rechtfertigen muss. Dadurch erschien das Göttliche gegenwärtig in Geist und Leben*) und nicht mehr blos in Geboten und Zeichen.

Nur ein Punkt soll noch hervorgehoben werden. Da nämlich Lysias auch eine erotische Rede verfasst hat, so war man bei der bisherigen Richtung der Platonforschung gar nicht im Stande, dieser angeblich „rhetorischen Spielerei" einen durch Lysias Lebensverhältnisse und durch etwaige sachliche Beziehungen der Rede irgendwie chronologisch fest zu bestimmenden Platz anzuweisen. Erst durch meine Datirung des Phaidros ist es möglich geworden, die Zeit und das Motiv ihrer Abfassung

*) Den „Poros" definirt Hug (l. l. p. LI), ich weiss nicht, nach wessen Vorgang, sehr ungenau als „geistige Erwerbsfähigkeit". Nein, der Poros braucht nichts mehr zu erwerben; es ist der Reichthum selber, der nur geben und nicht nehmen kann.

zu erkennen. Darüber habe ich schon oben S. 272 ff. gesprochen. Hier soll nur noch bemerkt sein, dass Lysias auffallender Weise gar keine Notiz nimmt von Xenophon's erotischen Argumenten. Ich erkläre mir dies daraus, dass Lysias mit Antisthenes zusammenhielt und darum keinen Grund hatte, den Xenophon, der sich zu Antisthenes freundlich stellte, anzugreifen oder auch nur zu necken. Darum konnte Platon diese Rede des Lysias auch als sein Eigenthum in den Phaidros aufnehmen, weil sie nur ihm allein galt, und darum wendet er sich dort auch zugleich gegen den mit Lysias verbündeten Antisthenes.

§ 3. Der Phaidon.

Platon's Selbstbewusstsein.

Ueber die Stellung des Phaidon habe ich schon in den Literar. Fehden I, S. 123 ff. und XVI, Anm. 1 geschrieben. Man sieht im Phaidon deutlich, welchen Werth Platon auf seine grossen Reisen legt und wie er sich dadurch erst in seiner eigenen Bedeutenheit erkannt hat, da er nirgends einen Gelehrten traf, der besser als er selbst über die Natur der Dinge zu forschen im Stande gewesen wäre.*)

Die Physik der Erde und der Unterweltsmythus.

Platonischer Humor.

Der Humor ist eine Auffassungsweise der Welt, wobei das Tragische und Komische nur als Momente oder Beziehungspunkte mitspielen. Schon Jean Paul hat aber noch manche andere treffende Bemerkungen gemacht, so z. B., dass die Hineinziehung der Persönlichkeit mit allen ihren zufälligen, individuellen Bestimmtheiten in den Rahmen der rein sachlichen und objectiven Erzählung komische Contraste liefert. Ebenso kann jedoch auch in dem Rahmen einer fabelhaften und mythischen Darstellung das, was der Erzählende von seiner Seite erlebt und erfahren hat und für wahr hält, mit vorgebracht und in das Ganze verwoben werden, so dass nun auch wieder ein Centaur entsteht, halb Mythus, halb Wahrheit, oder viel Wahrheit und ein wenig Mythus, oder in anderen quantitativen Mischungen. Allgemein genommen dreht es sich dabei um den Gegensatz von Fabelhaftem und Wirklichem und um die entgegengesetzte Beurtheilung beider nach

*) Phaidon 78.

dem Gesichtspunkte der Wahrheit und des Scheins (Meinung). Es gehört daher nicht zum Wesen des Humors, dass der Stoss dieser von entgegengesetzten Seiten kommenden Elemente auf einander einen komischen Effect mache, sondern das leise Gefühl des Contrastes der Elemente, die sich doch in einer höheren Anschauung vereinigen, ist schon humoristisch. Diese Betrachtungen schicke ich voran, um einen Abschnitt des Phaidon zu erläutern, den man bisher, so viel ich sehe, von diesem Standpunkte aus niemals erörtert hat. Platon ist aber als Humorist bisher überhaupt noch nicht studirt; darum lohnt es sich, jeden Zug, der dieser Geistesrichtung eigenthümlich ist, zu beachten.

Wenn man den Phaidon (110 B) aufschlägt, so will Sokrates dort ausdrücklich einen Mythos erzählen und Simmias will den Mythos gern anhören. Wir machen uns also bereit auf Fabelhaftes, und es wird dieser Erwartung insofern auch entsprochen, als vom Acherusischen See, wo die Verstorbenen wohnen, und vom Styx und Kokytos und dergleichen erzählt wird. Allein im Contrast damit stehen die eingemischten Elemente, welche offenbar eine echt Pythagoreische oder Platonische Physik der Erde enthalten und auch bestimmte Erfahrungen aus Platon's Reisen zur Verwerthung bringen, so dass wir unzweifelhaft hier einen Centaur vor uns haben und das Ganze weder für Mythus, noch für rein wissenschaftliche Theorie halten dürfen. Es ist freilich nicht daran zu denken, als wenn es Platon dabei auf einen komischen Effect abgesehen hätte; aber das ist auch, wie gesagt, durchaus keine integrirende Eigenschaft des Humors, sondern es genügt die Verwunderung, dass die Wirklichkeit der Erdbeschaffenheit fabelhaft und das Fabelhafte dem Wirklichen ganz ähnlich zu sein scheint. Das Resultat ist daher 114 D auch deutlich von Platon selbst ausgesprochen; denn ein vernünftiger Mann, sagt er, kann das Ganze nicht für wahr halten und muss doch glauben, dass es so oder ähnlich in Wirklichkeit ist. Das Humoristische besteht deshalb in der Verwunderung, dass man bei dem Spiel des Zusammenmischens von Wahrheit und Fabel beide Elemente gar nicht immer gleich als ganz verschiedene erkennt, sondern das eine für das andere nimmt und dann wieder scheiden will, um von Neuem in den Widerspruch zu gerathen, bis man einsieht, dass in dem Fabelhaften auch Wahrheit liegt und dass die Wahrheit so ungewöhnlich ist, dass sie für mehr als fabelhaft gelten könnte.

Nun fängt Platon seine Beschreibung der Erde an, indem er sie für eine Kugel (περιφερὴς οὖσα) erklärt und den Anaximandrischen*) Beweis für ihr Gleichgewicht in der Mitte der Welt anführt. Die Grösse der Erde bestimmt er nicht; nur meint er mit einem humoristischen Vergleich, dass die von uns bewohnten Theile vom Phasis bis zu den Säulen des Herakles, also eigentlich die ganze bekannte Welt, nur wie ein Sumpf wären, um den sich Ameisen oder Frösche tummelten. Wenn Platon dann die gesammte Erdkugel (die Atmosphäre eingeschlossen) im reinen Aether ruhen lässt, so möchte ich vermuthen, dass er wirklich den Aetna bestiegen hat, der, 3304 Meter hoch, ihm die Vorstellung geben konnte, die er so nachdrücklich ausspricht, dass die Menschen in ihrer Schwachheit und Trägheit nicht ahnten, dass sie da unten auf der Erde wie in einem dunklen Loche mit schlechter, dicker und trüber Luft wohnten und von der Reinheit und Klarheit da oben keinen Begriff hätten; wenn man aber, sagt er, auf die Höhe der Erde kommen oder wie ein Vogel sich hinaufschwingen könnte, dann würde man erst ihre wahrhafte Beschaffenheit erkennen. Es ist freilich klar, dass er diese wahre Erkenntniss nur der Vernunft oder der Philosophie zurechnet; es scheint aber, als wenn er seinen Reisen und seinem mühevollen Bergsteigen doch die nächste Befreiung von den gemeinen Vorurtheilen verdankt, weshalb der humoristische Vergleich sehr einleuchtend ist, wonach sich, wie er sagt, die etwa auf dem Grunde des Meeres Wohnenden einbilden würden, durch das Wasser hindurch die Sonne und die Dinge der Oberwelt richtig zu erkennen, aber erst, wenn sie aus dem Wasser aufgetaucht wären, einsehen müssten, wie viel klarer und schöner sich in der Luft sehen lässt; denn ebenso verhielten wir uns hier unten auf der Erde in der dicken und unreinen Luft zu Denen, die von dem Standpunkt des Vogels aus die Dinge betrachten könnten. Zweimal braucht er dabei die Ausdrücke, womit die Bergsteiger gern die unten Bleibenden charakterisiren, indem er ihnen Schwäche (ἀσθένεια) und Trägheit (βραδυτής) vorwirft. Ich glaube aber doch kaum, dass Platon bis zur höchsten Spitze des Aetna aufgestiegen ist, da er sonst die Verkrüppelung der Bäume, das Aufhören der Vegetation, die

*) Den Namen Anaximander nennt er nicht; vergl. aber meine Stud. z. Gesch. d. Begr. S. 36 ff.

Kälte und dergleichen bekannte Erscheinungen bemerkt haben würde und weniger enthusiastisch von der Schönheit da oben und weniger falsch von der Verderbniss und Verstümmelung der Steine, Bäume, Blumen, Früchte und aller Dinge hier unten gesprochen hätte. Platon wird also wahrscheinlich nur bis zu einem der kleineren, niedrig gelegenen Eruptionskegel vorgedrungen sein und dann nach einfacher Proportionsrechnung seine Schlüsse auf die Erscheinungen oben gemacht haben, wobei seine Irrthümer völlig verständlich sind. Es liegt in dieser Darstellung aber auch wieder der humoristische Zug, dass ja eigentlich die Betrachtung aus der Vogelperspective nur ein Bild für die Erkenntniss der Ideen ist, denn Aether, Luft und Wasser sind die sinnlichen Bilder für die verschiedenen Erkenntnissstufen, wie das Geborenwerden die Metapher für die Vermischung der Vernunft mit der Sinnlichkeit und wie das Philosophiren metaphorisch ein Sterben ist. In Platon's Darstellung wird nun der Betrachtung der Dinge von der Höhe des Aethers aus alles das zugeschrieben, was in Wahrheit nur durch die rein geistige Schauung der Ideen auf dem Wege der Dialektik zu erkennen ist; denn nur durch den Dialektiker kann alles Zufällige und Mangelhafte, alle Verkrüppelung und Verderbniss von den Erscheinungen abgestreift werden, indem er die Typen der Dinge und die Begriffe in ihrer Reinheit und nach der Idee des Zweckes oder des Guten betrachtet. Nun verwendet Platon aber die Betrachtung von der Aetherhöhe aus nicht etwa als ein Bild, eine Vergleichung oder Veranschaulichung für die Dialektik, sondern er setzt das eine für das andere und erzählt uns mithin einen Mythus. Dass dieser Mythus aber Wahrheit sein soll, das ist humoristisch und ironisch gemeint, da der durch die vorhergehenden Betrachtungen über die Ideen schon gebildete Leser in dem Mythus den wahren Sinn herausmerkt und es sich doch in der Darstellungsweise Platon's wohlsein lässt, ohne die begriffliche Fassung zu verlangen, weil die Proportion des Erkennens vom Grunde des Meeres aus zu dem auf der Erde und wieder zu dem vom Aether aus so schön gefügt ist, dass man sich nicht geneigt fühlt, die mythische Form zu zerbrechen, sondern auf den Humor des Erzählers eingeht.

Physik der Erde; die drei Gesetze.

Sehr merkwürdig ist nun die Vorstellung, die sich Platon von der Erde gebildet hat. Er denkt sich das steinerne, feste Gerüst derselben als eine allenthalben mit Löchern durchsetzte Masse, also in der Art,

wie man die Tropfsteinbildungen kennt, oder auch wie einen Schwamm, doch so, dass grosse Löcher mitten hindurchgehen sollen. Diese ganze Masse füllt er nun mit Wasser an, indem er Wasser, Dampf und Luft als ein und dasselbe Element zusammenfasst. Da die Erde nun kugelförmig ist, so giebt es für die flüssige und bewegliche Masse des Wassers und der Luft drei Gesetze. Erstens, alles Flüssige fliesst immer nach der Mitte der Erde hin.*) Zweitens, alles Flüssige kann niemals weiter, als bis zur

---

*) Phaidon 112 D *πάντα* (also Gesetz) *δὲ ὑποκάτω εἰσρεῖ τῆς ἐκροῆς. — — εἰς τὸ δυνατὸν κάτω καθέντα.*

Ich lege Werth auf den Ausdruck „Gesetze“, weil es wichtig ist für das Verständniss Platon's, ihn auch als Naturforscher anzuerkennen. Benn sagt in seinem Werke (The Greek Philosophers I, S. 242): Plato knew no natural laws but those of mathematics and astronomy. Wenn dies ganz richtig wäre, so müsste Platon nicht viel Gesundes haben lehren können. Ich vermuthe daher, dass Benn, der mit so viel Geist und lebendiger Erkenntniss die Denkweise der Alten immer mit unserem heutigen Bewusstsein vergleicht, mehr an die streng mathematisch formulirten Naturgesetze der Modernen gedacht hat. Zu dem Begriff eines Gesetzes gehört aber nicht nothwendig die exacte Form seines Ausdrucks; es kann auch ohne alle arithmetische und algebraische Formeln anerkannt werden, wie z. B. Niemand daran zweifelt, dass der hoch in der Luft erschossene Vogel dort nicht bleiben kann, sondern herabfallen muss, auch wenn immer nur Wenige im Stande wären, dies Gesetz des Falles mathemathisch zu formuliren. In derselben Weise hat nun Platon gewiss auch Naturgesetze gekannt, sofern man für diesen Begriff blos die zwei Merkmale festhält, 1) dass alle Erscheinungen einer gewissen Art gleichmässig geschehen und 2) dass hierbei eine Nothwendigkeit herrscht, sofern keine einzige Erscheinung anders stattfinden kann. Für diese Auffassung gebe ich hier nun den ersten Beweis, indem ich drei Gesetze für die Bewegung des Flüssigen auf der Erde als von Platon bemerkt an's Licht ziehe. Ich bitte darauf zu achten, dass Platon die Allgemeingiltigkeit durch *πάντα* deutlich ausdrückt und auch die Nothwendigkeit durch die *αἰτία* hervorhebt.

Ich will noch hinzufügen, dass er in dem unmittelbar vorhergehenden Dialog, dem Symposion, spielend auch das Gesetz des zweischenkligen Hebers verwendet hat, wo er (p. 175 D) sagt, dass das Wasser durch den Wollenfaden immer von dem volleren in das leerere Gefäss fliesse (*ὥσπερ τὸ ἐν ταῖς κύλιξιν ὕδωρ τὸ διὰ τοῦ ἐρίου ῥέον ἐκ τῆς πληρεστέρας εἰς τὴν κενωτέραν*). Dass diese Bewegung an die Bedingung der Berührung der Wassertheile untereinander geknüpft ist, hebt er indirect hervor (*ἐὰν ἁπτώμεθα ἀλλήλων*). Er zeigt sich also als aufmerksamen Beobachter der Natur, und es kann wohl nach meinen Erörterungen über das Gravitationsgesetz (in den Studien zur Gesch. der Begr.) keine Frage mehr sein, dass er diese so in geistreichem Spiel und in Vermischung mit Mythen vorgetragenen

Mitte gelangen, weil es wegen der Kugelgestalt der Erde dort dem von der entgegengesetzten Seite herabfliessenden Flüssigen begegnet.*) Das dritte Gesetz nun heischt eine Art Ebbe und Fluth, d. h. das Flüssige (Wasser, Dampf und Luft) soll, da die Erde keinen festen Grund und Boden in der Mitte hat, immer**) abwechselnd nach oben und nach unten strömen. Diese Vorstellung der Ebbe und Fluth vergleicht Platon deshalb mit der Schaukel, der Wellenbildung und dem Aus- und Einathmen.***)

Da Platon bei dieser für uns wunderlichen Vorstellung auch den Ursprung aller Quellen und Flüsse, der kalten, wie der warmen, aus dem Auftrieb von unten aus der Erde ableiten will, während er das Meer nach unten in die Höhlungen der Erde bis zum Mittelpunkt derselben abfliessen lässt, so scheint es, als wenn er die sonst seit Aristoteles gewöhnliche Erklärung durch die Verdampfung des Wassers und die Rückkehr als Regen, (wobei der Okeanos natürlich in den Wolken fliessen muss) ganz

---

Gedanken über die Natur ebenso wie seine astronomischen Beobachtungen zu einer Theorie verarbeitet hat. Die im Symposion angezogene Naturerscheinung konnte er nur unter sein erstes hier im Phaidon ausgesprochenes Gesetz bringen, als eine ergänzende Bestimmung, indem er natürlich den Druck der Atmosphäre und die Haarröhrchenkraft ausser Acht liess und nur das *εἰς τὸ δυναιὸν κάτω καθιέναι* bemerkte. Auch im Philebus 62 D spielt er auf diese Physik des Flüssigen metaphorisch an: *μεθιῶ δὴ τὰς ξυμπάσας ῥεῖν εἰς τὴν τῆς Ὁμήρου καὶ μάλα ποιητικῆς μισγαγκείας ὑποδοχήν.* Ein Zeichen für die dieses Gebiet seiner physikalischen Vorstellungen hier bestimmende Ideenassociation bietet das gleich folgende Wort *πηγή* (*Μεθεῖνται· καὶ πάλιν ἐπὶ τὴν τῶν ἡδονῶν πηγὴν ἰτέον*). Die ausführliche Naturphilosophie im Timaeus, wo er alle diese Vorstellungen auf die allgemeinsten Principien gebracht hat, werde ich bei einer anderen Gelegenheit darstellen. Wer sich gleich selber orientiren will, muss Timaeus 57 ff. auf's Neue studiren.

*) Ibid. E *δυνατὸν δ' ἐστὶν ἑκατέρωσε μέχρι τοῦ μέσου καθιέναι, πέρα δ' [οὔ* (also Gesetz). *ἄναντες γάρ πως ἀμφοτέροις τοῖς ῥεύμασι τὸ ἑκατέρωθεν γίγνεται μέρος.*

**) Ibid. 112 B *ἡ δ' αἰτία ἐστὶ τοῦ ἐκρεῖν τε ἐντεῦθεν καὶ εἰσρεῖν πάντα τὰ ῥεύματα, ὅτι πυθμένα οὐκ ἔχει οὐδὲ βάσιν τὸ ὑγρὸν τοῦτο· αἰωρεῖται δὴ καὶ κυμαίνει ἄνω καὶ κάτω, καὶ ὁ ἀὴρ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ περὶ αὐτὸ ταὐτὸν ποιεῖ· ξυνέπεται γὰρ αὐτῷ κτλ.*

***) Letztere Vorstellung stammt von den Pythagoreern, wie es scheint, und wird seltsamer Weise, wie ich schon in den Stud. z. G. d. Begr. S. 556 anmerkte, von dem alten Goethe reproducirt.

ausser Augen lässt. Doch kann man, zu Gunsten Platon's, Verdampfung und Niederschlag als Theilerscheinung seiner Ebbe- und Fluth-Theorie einfügen, weil er die Quellen zwar von unten kommen lässt, aber doch ausdrücklich bemerkt, dass sie (nach dem Princip der communicirenden Röhren) von dem zur Ausfüllung der Abgründe nicht mehr erforderlichen, immerhin aber aus den Niederschlägen herabkommenden Wasser gebildet wurden. Diese Vertheidigung Platon's lässt sich noch dadurch unterstützen, dass er ja hervorhebt, dass einiges Flüssige nicht in die äuserste Tiefe dringt, sondern nur einen kleineren und kürzeren Weg nach unten nimmt und nicht viel tiefer herabgeht, als der Ort, wo es wieder austritt.*) Denn dies würde auf die Niederschläge und die sich aus dem in den oberflächlicheren Erdschichten aufgespeicherten Wasser bildenden Quellen und grossen Flüsse, von denen er ja in dem Nil eine bedeutsame Anschauung gehabt hatte, sehr wohl passen, während das Meer bis in den Tartarus gehen soll. Eine Confirmation dieser zu Gunsten Platon's geltend gemachten Auffassung bietet auch Aëtius, der als Platon's Lehre beibringt, dass das aus den atmosphärischen Niederschlägen gebildete Wasser süss sei, das aber aus der Erde in der feurigen Verbrennung ausgeschiedene salzig.**) Es ist wegen des gleich zu besprechenden Angriffes des Aristoteles wichtig, sich in diese Auffassung hineinzudenken, damit man sich durch seine Feindseligkeiten nicht voreilig zu einem abfälligen Urtheil entschliesst. Jedenfalls ist diese ganze Physik der Erde von einem grossen Interesse für die Geschichte der Naturwissenschaft und, wie es scheint, bis jetzt noch von Niemand erkannt.

Die Veranlassung zu dieser grossartigen Hypothese scheint erstens die Beobachtung des Aetna gewesen zu sein, den Platon deshalb auch mitten in seine Theorie als einen Beziehungspunkt für seine Combinationen hineinsetzt***); denn die von dort

---

*) Phaidon 112 D *τὰ μὲν μακροτέρους τόπους περιελθόντα καὶ πλείους, τὰ δὲ ἐλάττους καὶ βραχυτέρους πάλιν εἰς τὸν Τάρταρον ἐμβάλλει, τὰ μὲν πολὺ κατωτέρω ἢ ἐπηντλεῖτο, τὰ δὲ ὀλίγον.*

**) Aët. Plac. III. 16 (Diels, Doxogr, p. 282). *Οἱ ἀπὸ Πλάτωνος τοῦ στοιχειώδους ὕδατος τὸ μὲν ἐξ ἀέρος κατὰ περίψυξιν συνιστάμενον γλυκὺ γίνεσθαι, τὸ δ' ἀπὸ γῆς κατὰ περίκαυσιν καὶ ἐκπύρωσιν ἀναθυμιώμενον ἁλμυρόν.*

***) Phaid. 111 E *ὥσπερ ἐν Σικελίᾳ οἱ πρὸ τοῦ ῥύακος πηλοῦ ῥέοντες ποταμοὶ καὶ αὐτὸς ὁ ῥύαξ.*

aus tiefem Abgrunde unter Getöse und Dröhnen aufsteigenden Feuermassen und Dämpfe und Lavaströme konnten ihn leicht dazu führen, nun in kühner Verallgemeinerung die ganze Erde als solche mit Löchern und grossen Hohlräumen versehene, versteinerte Schlammmasse anzusehen, die auf und ab, in ewigem Ausathmen und Einathmen, das Flüssige einzieht und es nach dem Gegendruck von der entgegengesetzten Seite der Erde in schaukelnder Bewegung wieder ausspeit und so die meteorologischen Erscheinungen hervorbringt.

Eine zweite Veranlassung bot ihm die Ebbe und Fluth; denn wenn diese Erscheinung auch im mittelländischen Meere keine so riesigen Dimensionen zeigen kann, wie an den Küsten des atlantischen Oceans, so ist sie doch beträchtlich genug und hatte auch schon längst das Nachdenken beschäftigt. Darum finden wir in dem Berichte des Aëtius unter dem Capitel der Ebbe und Fluth die Platonische Theorie von der Wage oder Schaukel erwähnt, freilich in einer Kürze, dass nur, wer die Theorie schon kennt, von dieser Mittheilung Nutzen haben konnte. *)

Platon ist Urheber dieser Theorie und sagt es selbst.

Die Frage ist nun, woher Platon diese ganze Theorie hat; denn es ist ja Brauch, zunächst immer vorauszusetzen, dass jede Ansicht oder Lehre von der Vergangenheit ererbt sei. Allein es möchte schwer fallen, die Quelle dafür zu finden. Bei den Joniern und den Eleaten oder bei Empedokles und Demokritos finde ich keine Spur; auch in der aegyptischen Mythologie ist mir nichts derart vorgekommen. Nun hat man aber vermuthet, dass Platon von dem in Sicilien gekauften Philolaos Vortheil gezogen habe. Eine solche Vermuthung ist ziemlich wohlfeil, weil man so gut wie nichts von dem Inhalte dieses Buches weiss; ich glaube aber deutliche Spuren zu sehen, die von dem Wege einer solchen Vermuthung zurückführen. Denn Platon verbirgt gar nicht, dass er den Philolaos gelesen hat und seine Meinungen vortragen kann; er benutzt aber die beiden Pythagoreer Simmias und Kebes dazu, um entscheiden zu lassen, was von Philolaos stammt und ihnen bekannt ist, und umgekehrt, was als neu und noch nicht gehört gelten soll; denn sie haben ja Umgang

---

*) Aëtii Plac. III. 17 (Diels Doxogr. p. 383, 12) *Πλάτων ἐπὶ τὴν αἰώραν φέρεται τῶν ὑδάτων. εἶναι γάρ τινα φυσικὴν αἰώραν διά τινος ἐγγείου τρήματος περιφέρουσαν τὴν παλίρροιαν, ὑφ᾽ ἧς ἀντικυμαίνεσθαι τὰ πελάγη.*

mit Philolaos gehabt und können Richter über die Frage sein, ob Platon sich mit fremden Federn schmückt oder eigene Gedanken vorbringt.*) Diesen Gesichtspunkt halte ich für äusserst wichtig zur Erklärung Platon's, weil Platon den Anderen immer vorwirft, dass sie sich fremde Weisheit aneigneten, dagegen mit Nachdruck sein Eigenthum auch den Pythagoreern gegenüber hervorhebt.**)

Wenn wir nun von diesem Gesichtspunkte aus unsere Stelle betrachten, so erhalten wir eine recht scharfe Antwort auf unsere Frage; denn Simmias muss dort, wo es sich um die Physik der Erde handelt, erklären, dass er zwar Vieles über die Erde gehört habe, aber nichts, was Platon überzeugen könnte.***) Ich glaube daraus mit Sicherheit schliessen zu können, dass Platon seine Theorie von der Erde als nicht pythagoreisch, sondern als sein Eigenthum hinstellen will, und ich gehe noch einen Schritt weiter, indem ich glaube, dass er auch auf sich selbst mit dem Finger hinweist. Denn was soll es sonst bedeuten, wenn er seinen Sokrates sagen lässt, dass „es viele wunderbare Gegenden der Erde giebt und dass die Erde weder von der Beschaffenheit noch von der Grösse ist, wie von Denen angenommen wird, welche von der Erde zu handeln pflegen, wie ich von Jemand belehrt worden bin.“†) Da der historische Sokrates doch von der Erde keine Theorie aufgestellt hat, so fragt sich, wer der Jemand ist, der den Platonischen

---

*) Phaidon 61 D *Τί δέ, ὦ Κέβης; οὐκ ἀκηκόατε σύ τε καὶ Σιμμίας περὶ τῶν τοιούτων Φιλολάῳ συγγεγονότες;* E. *καὶ Φιλολάου ἤκουσα, ὅτε παρ' ἡμῖν διῃτᾶτο, ἤδη δὲ καὶ ἄλλων τινῶν.*

**) Vergl. Staat 530 E und meine Liter. Fehd. I, S. 109. 202 und 225. Mit dem Worte *ἡμέτερον* wahrt er auch später dem Aristoteles gegenüber seine eigene Lehre.

***) Phaidon 108 D *περὶ γάρ τοι τῆς γῆς καὶ αὐτὸς πολλὰ δὴ ἀκήκοα, οὐ μέντοι ταῦτα ἃ σὲ πείθει.*

†) Phaidon 108 C *ὡς ἐγὼ ὑπό τινος πέπεισμαι.* Das *πέπεισμαι* kehrt dann noch nachdrücklich ein paar Mal wieder 108 D fin. und E init. Es ist dies bemerkenswerth, weil dieses Wort dadurch im Gegensatz zu den Lehren der Früheren, die Pythagoreer eingeschlossen, hervorgehoben wird, von denen Simmias sagen muss, er habe Vieles über die Erde reden hören, aber nichts, was den Platonischen Sokrates überzeugen könnte (*οὐ μέντοι ταῦτα ἃ σὲ πείθει*). Wir haben hier also entschieden Platonische Lehre und eine wissenschaftliche Theorie im Gegensatz zu den früheren unwissenschaftlicheren Welttheorien.

Sokrates wissenschaftlicher und befriedigender, als alle Pythagoreer, die Simmias gehört hatte, überzeugen konnte. Dies kann nicht irgend ein Schiffscapitän oder sonst ein *ἰδιώτης* und noch viel weniger ein bekannter Gelehrter gewesen sein; denn wer eine so hübsche und in ihrer Art geniale Theorie ausdenken konnte, dem durfte man durch Verschweigung des Namens nicht die Ehre abschneiden. Kurz, der „Jemand" kann nur Platon selber sein.

Der Pyriphlegethon und die Physik.

Den Abschluss dieser Betrachtung über die Erde bilden dann die vier Ströme, die paarweise einander entgegengesetzt sind. Das erste Paar sind der Okeanos und der Acheron, die um die Erde kreisen und also ungefähr in den nördlichen und südlichen Wendekreisen eine Zone um die Erde bilden. In der Aequatorgegend aber fliessen der Pyriphlegethon und der Styx. Platon musste diese Flüsse paarweise ordnen, weil er das zweite Gesetz seiner Physik der Erde als Gesichtspunkt hatte, demgemäss die regelmässige Ordnung der Erscheinungen nur durch Gegensatz, d. h. hier durch Gegendruck, aufrecht erhalten werden konnte; denn alle diese Ströme kommen ja in der Mitte der Erde, d. h. im Tartarus, zusammen, so dass sie sich die Wage halten. Der Pyriphlegethon und Styx sind kein albernes Ammenmärchen, das Platon wie ein unmündiges Kind in blödem Glauben nacherzählt hätte, sondern eine geniale Hypothese, mit der unsere heutige Geologie in einem gewissen Einklange steht, sofern auch wir das Erdinnere für feurig flüssig halten; denn Platon brauchte für die Erklärung der Vulkane das glühende Lavameer des Erdinnern, da er ebenso wie wir die Vulkane für Ventile desselben ansah. *)

Platon's Humor Grund des Missverstehens.

Da von dieser ganzen Physik der Erde, die ich hier nach dem Phaidon dargelegt habe, in Zeller's Philosophie der Griechen und auch sonst bei allen Auslegern Platon's, so viel ich sehen konnte, keine Silbe vorkommt, so muss ich annehmen, dass die früheren Platon-

---

*) Phaidon 113 B *Πυριφλεγέθοντα, οὗ καὶ οἱ ῥύακες ἀποσπάσματα ἀναφυσῶσιν ὅπῃ ἂν τύχωσι τῆς γῆς.* Es ist aus dieser Stelle jedenfalls zu schliessen, dass er auch von anderen Vulkanen ausser dem Aetna etwas gewusst hat; freilich scheint er nur diesen besucht zu haben, da er sonst nicht verfehlt haben würde, auch andere als Beispiele anzuführen. Dies ist nicht ein blasses argumentum ex silentio, sondern folgt aus dem erkannten Gesetz seines individuellen Stils.

forscher durch den Platonischen Humor irregeleitet wurden und mit Unrecht diesen ganzen Abschnitt für eitel Fabelei gehalten haben. Der Humor Platon's liegt darin, dass er, wie ich oben andeutete, in die ernst gemeinte Wirklichkeit die Namen und Vorstellungen der Mythologie verwob und eine solche Mischung beider hervorbrachte, dass das Natürliche fabelhaft und das Fabelhafte natürlich erscheint. Wenn z. B. la perduta gente (*αἱ ψυχαὶ τῶν πολλῶν*) am Acherusischen See unter der Erde wohnen, die Zeit erwartend, wo sie nach längerer oder kürzerer Dauer wieder zur Geburt lebendiger Wesen in unsere Oberwelt fahren müssen, so befindet man sich mitten im Spiel der Fabel; wenn er aber unmittelbar darauf unsere Vulkane als Ausathmungen des im Kern der Erde glühenden Lavameeres zur Bestätigung seiner Theorie anführt, so sieht man sich in dem verständigen Gedankenzusammenhang seiner Physik der Erde. Dieses für den individuellen Stil Platon's charakteristische Spiel des Humors ist der Grund, weshalb blos verständige und ernsthafte Naturen Platon nicht recht verstehen und nicht recht geniessen können. Ob man aber diesen Stil bewundern oder tadeln wolle, mag uns hier gleichgiltig sein; es kommt nur darauf an, ihn richtig zu deuten. Denn man hat gar kein Recht, von Platon hier durchaus eine wissenschaftliche Darstellung zu verlangen, wenn er sie nicht geben will, oder blosse Fabelei, wenn er Neigung hat, die fabelhafte Wirklichkeit damit zu verschmelzen. Und wer könnte leugnen, dass die Wirklichkeit auch für uns Söhne des neunzehnten Jahrhunderts an Wunderbarkeit noch immer alle nur denkbaren Wunder der Fabeln übertrifft!

Platon als empirischer Naturforscher.

Platon hat sich aber über den wissenschaftlichen Charakter seiner Darstellung ganz bestimmt ausgesprochen. Er sagt: „zu erzählen, was ist, scheint mir keine Seherkunst zu erfordern; dass es aber so wahr ist zu zeigen, scheint mir nicht nur schwerer als Seherkunst, sondern ich wäre vielleicht auch nicht fähig dazu und, wenn ich es wäre, so würde für den grossen Umfang der Untersuchung die Kürze meines Lebens nicht ausreichen." *) Wir sehen daraus

*) Phaidon 108 D. *Οὐχ ἡ Γλαύκου τέχνη γέ μοι δοκεῖ εἶναι διηγήσασθαι ἅ γ᾽ ἐστίν· ὡς μέντοι ἀληθῆ, χαλεπώτερόν μοι φαίνεται ἢ κατὰ τὴν Γλαύκου τέχνην, καὶ ἅμα μὲν ἐγὼ ἴσως οὐδ᾽ ἂν οἷός τε εἴην, ἅμα δέ, εἰ καὶ ἠπιστάμην, ὁ βίος μοι δοκεῖ ὁ ἐμὸς τῷ μήκει τοῦ λόγου οὐκ ἐξαρκεῖν.* Glaukos ist der Meergreis, der in vielen Mythologien vorkommt und immer so vorgestellt

ganz deutlich, dass Platon die Erde darstellen will, wie sie ist, dass er aber auf eine gründliche Beweisführung für seine Behauptungen verzichtet. Die Untersuchungen für den Beweis hätten nicht nur umfassende empirische Kenntnisse vorausgesetzt, sondern auch langwierige Rechnungen erfordert. Es ist nun für das Charakterbild Platon's recht interessant, dass er seine Fähigkeit für solche Arbeiten nicht gerade bestreiten will. Denkt man an seine grossen Reisen und an die vielen bis in manch feines Detail gehenden Naturbeschreibungen und Erklärungen im Timaios und auch an die hier im Phaidon gegebene Geologie, so muss man zugestehen, dass Platon kein unangemessenes Selbstbewusstsein zur Schau trug, sondern wirklich, wenn die dem Menschen gegönnte Lebenszeit grösser wäre, auch ein bedeutender empirischer Naturforscher hätte sein können. Dass Platon aber seine hier im Phaidon vorgetragenen Behauptungen für Wahrheit (*ἀληθῆ*) hielt und wirklich beweisen zu können meinte, muss man aus seiner abfälligen Bemerkung über seine Vorgänger schliessen; denn erstens erklärt er ihre Theorien für ungeeignet, um einen an strenges Beweisverfahren gewöhnten Mann zu befriedigen, und zweitens sagt er, die Erde sei ihrer Beschaffenheit und Grösse nach von seinen Vorgängern falsch aufgefasst.*) Von ihrer Gestalt und Beschaffenheit giebt er nun hier in der Kürze seine eigene Auffassung zum Besten; die Grössenberechnung aber lässt er ganz bei Seite, weil dies wohl zu tief in die Astronomie geführt hätte; doch muss man jedenfalls annehmen, dass er auch darüber seine eigene Theorie gehabt hat. Ich glaube auch, es wird Niemandem einfallen, diese ganze von Platon vorgetragene Physik der Erde

wird, dass er entweder, wie der „Buttje, Buttje in der See", gefangen genommen und freigegeben sich durch reiche Geschenke heilbringend erweist oder wenigstens allerlei Auskünfte über entfernte, verborgene oder zukünftige Dinge gewähren muss. Da diese mythische Vorstellung als allgemein bekannt gelten darf, ist eine weitere Erklärung überflüssig; ich will nur noch bemerken, dass die Annahme Bergk's (Fünf Abhandl. S. 137), als wenn Platon auf die Grammatik des Samiers Glaukos anspiele, völlig verfehlt ist; denn wenn man die Stelle genauer betrachtet, was Bergk nicht zu thun liebt, so sieht man, dass Platon drei Arten von Leistungen ihrer Schwierigkeit nach unterscheidet: Empirie, Glaukos' Kunst und wissenschaftliche Theorie. Glaukos muss also der *θαλάττιος* (Staat p. 611 C) oder *πόντιος* sein, dessen *τέχνη* Weissagung ist, und nicht der Grammatiker, der Empirisches vorträgt.

*) Phaidon 108 C *οὔτε οἷα οὔτε ὅση δοξάζεται ὑπὸ τῶν περὶ γῆς εἰωθότων λέγειν.* Und D *οὐ μέντοι ταῦτα ἃ σὲ πείθει.*

bespötteln zu wollen; denn wenn man die unendliche Menge empirischer Kenntnisse, über die man seit ein paar Jahrhunderten verfügt, wegdenkt und sich dagegen die Auffassungen der Vorgänger Platon's zum Bewusstsein bringt, so hat man nur Ursache, die grandiose Einfachheit und Originalität der ganzen Conception zu bewundern und die Leichtigkeit, wie er die empirisch gegebenen Erscheinungen zusammenfassen und nach wenigen gesetzgebenden Gesichtspunkten ordnen konnte, mit der Tiefe seiner ethischen Untersuchungen und mit der Schärfe seiner Dialektik in eine Linie zu stellen und aus der so viele entgegengesetzte Gebiete des Geistes zugleich umfassenden Begabung die von den Zeitgenossen und den Jahrhunderten angestaunte Grösse des göttlichen Mannes zu erkennen und zu würdigen. Denn wer könnte das Zeichen des wahren Genies bei Platon übersehen, bei dem nichts mühsam geboren, nichts mit dem Schweisse banausischer Arbeit schulmeisterlich dem Leser vorgeführt wird. Die Chariten spielen um seine Werke und der Humor des Eros und der Musen erquickt den in die göttliche Freiheit des Genius erhobenen Leser.

Confirmation durch Aristoteles.

Da diese neu erkannte Platonische Theorie nicht blos an sich und für die Geschichte der Naturwissenschaft von einem grossen Interesse ist, sondern auch viele Aufschlüsse über die Beschäftigung Platon's zu der Zeit der Abfassung des Phaidon und über seine Behandlung des Mythus und dergl. giebt, so lohnt es sich, das gewonnene Resultat noch möglichst zu confirmiren. Zu diesem Zwecke können wir Aristoteles benutzen.

Da Aristoteles als junger Mann schon zu grossem Ansehen gelangte*) und gegen Ende der zwanzigjährigen Epoche, die er

*) Bergk (Fünf Abhandl., herausg. v. Hinrichs, S. 13, A. 2) schreibt: „Platon's Aufenthalt in Syrakus fällt in die Jahre Ol. 103, 2—4. daher erwähnt auch Diodor XV. 76 unter Ol. 103, 3 des Platon, Aristoteles und anderer Philosophen.“ — Die Bemerkung, welche schon Clinton macht, ist nur wegen des Wortes „daher“ erstaunlich; denn wie konnte der zwanzigjährige Stagirite dazu kommen, in diesem Jahre unter den nennenswerthen Philosophen zu figuriren! Weil Platon sich in dieser Zeit in Syrakus aufhielt? Bergk hat dies wohl nur für sich niedergeschrieben, um später einmal einen Grund zu suchen. Wenn man aber meine Combinationen (oben S. 24) vergleicht, so erscheint die Begründung als sehr einfach und natürlich.

mit Platon zusammenlebte, in Differenzen mit ihm gerieth, über die er sich noch zu Lebzeiten Platon's, wie ich nachgewiesen habe*), in den Nikomachien offen herausliess: so bemerkt man bei dem ersten Beginnen der Polemik noch eine gewisse Rücksicht, die er sowohl sich, als dem ehrwürdigen Achtziger schuldig war, indem er ausspricht, dass es ihm leid thue, der Wahrheit zu Liebe gegen befreundete Männer, welche die Ideen aufgebracht hätten, kritisch auftreten zu müssen; nach Erledigung dieser Höflichkeits- und Entschuldigungsformel nimmt er dann aber kein Blatt vor den Mund, sondern bezeichnet die Platonischen Gedanken rücksichtslos überall als lächerlich und absurd, ohne der grossen Verdienste und der philosophischen Genialität des Meisters auch nur mit einem Worte der Anerkennung zu gedenken. Zu den späteren Schriften des Aristoteles müssen wir die naturwissenschaftlichen rechnen, sofern diese eine Menge naturhistorischer Data enthalten, die er kaum ohne die Hilfe seines königlichen Gönners erreichen konnte, und in diesen werden die Annahmen Platon's fast immer mit Spott und Hohn durchgenommen.

Prüfung einer Instanz von Benn.

Wenn Benn**) gegen die frühe Abfassung der Nikomachien geltend macht, dass die darin niedergelegte grosse Lebenserfahrung kaum von einem Manne von 32—33 Jahren herrühren könnte, so erkenne ich das Gewicht dieses Grundes bereitwillig an, bemerke aber 1. dass diese Weisheit auch nicht von Aristoteles durch eigene Erfahrungen erworben ist, sondern wie man bei seiner Charakterisirung der einzelnen Tugenden am Deutlichsten sehen und nachrechnen kann, dem fleissigen Lesen der Redner, Dichter

---

*) Literar. Fehden I, S. 143 ff.

**) The greek philosophers I, p. XXI, seqq. For the supposition that Aristotle wrote his Ethics at the early age of thirty-thwo or thirty-three seems to me so improbable that we should not accept it except under pressure of the strongest evidence. Da Benn p. XXXIII, seine von grosser Besonnenheit zeugenden Einwendungen mit den verbindlichen Worten schliesst: These are difficulties which Teichmüller has, no doubt, fully weighed and put aside as not sufficiently strong to invalidate his conclusions: so erlaube ich mir, ihm die Gründe vorzulegen, die mich verpflichten, an meiner Thesis festzuhalten.

und Philosophen zu verdanken ist.*) Er führte mit Recht, wie wir glücklicherweise noch genau durch Vergleichung der Nikomachien mit ihren Quellen nachweisen können, den Beinamen „der Leser“, und dieses Prädicat geht leicht aus der Bedeutung des Gelehrten in die des Compilators über. 2. Zweitens aber war ja die erste und wichtigste Arbeit Platon's an der mit ihm verkehrenden Jugend auf die ethischen Begriffe gerichtet, auf die Beurtheilung der Menschen und Handlungen, des Privat- und Staatslebens; und ausserdem müssen wir annehmen, dass Aristoteles auch schon, ehe er nach Athen kam, die grossen und kleinen ethischen Dialoge Platon's studirt hatte. 3. Drittens kam Aristoteles zu einer Zeit nach Athen, wo Platon seine zweite Reise nach Syrakus machte, wo deshalb bald alle Gedanken auf die ethische und politische Sphäre gerichtet wurden und Erfahrungen in grossem Stile an Menschen und Verfassungen und Staaten dem Kreise der Akademie besonders nahe traten. Auch muss Platon's persönlicher Antheil an den bedeutsamsten Vorgängen der Politik, sowie sein hohes, mehr der Vergangenheit zugewandtes Lebensalter es mit sich gebracht haben, dass seine täglichen Unterhaltungen mit den Schülern durch Erinnerung an die reichen Erlebnisse vieler Jahre befruchtet wurden.

Aus allen diesen Gründen und aus dem Gegensatze, in welchem der Kreis der Akademie zu den Rednern und besonders zu Isokrates stand, sehe ich es für das Natürlichste an, dass die erste und gründlichste Bildung, welche Aristoteles gewinnen konnte, die Ethik (*πολιτική*) und Rhetorik betraf, obgleich ich nicht bezweifle, dass er wegen seines hervorragenden Fleisses und seines systematischen Talentes in den vier Lustren des Verkehrs mit Platon auch früh in der Methode geübt und, in der ersten Zeit namentlich, vielleicht schon vorzeitig an den höchsten Speculationen als Zuhörer theilnehmen durfte, wobei er sich durch unglaubliche Ausdauer auszeichnete. Kurz, je genauer man sich in die wirklichen Verhältnisse hineindenkt, desto lebhafter und deutlicher wird das Bild, dessen erste Umrisse sich mir durch Auffindung der Polemik der „Gesetze“

*) Hätte Aristoteles, wie Benn l. l. p. XXI vorauszusetzen scheint, alle diese Erfahrungen und Beobachtungen selbst gemacht und zuerst an's Licht gegeben, so würde ich Benn's Instanz vollkommen anerkennen und seiner sonst sehr probablen Restriction folgen.

gegen die Nikomachien enthüllten*), und die grosse Heftigkeit, mit welcher Platon gegen den undankbaren Schüler reagirt, kann uns jetzt nicht mehr wundern, da wir die viel stärkeren Proben seines Zornes gegen Isokrates, Lysias und Andere schon kennen gelernt haben. Wurde doch Platon auch von Aristoteles selbst (oder von einem seiner Schüler) als schwarzgallicht (*μελαγχολικός*) charakterisirt**), da die Constitution solcher geistreichen (*περιττοί*) Naturen, wie Empedokles, Ajax, Herakles, Lysandros, leicht Krankheiten von Seiten der schwarzen Galle mit sich bringe und zu allerlei Anfällen von Epilepsie, Wahnsinn, Uebermuth, Zorn führe; denn solche Männer wären von Natur in einem derartigen Zustande, in welchen Andere durch den Rausch versetzt würden.

Ich glaube also, die von Benn vorgestellten Bedenken voll gewürdigt zu haben und doch durch anschauliche Betrachtung der gegebenen Verhältnisse gezwungen zu sein, gerade die rhetorischen und ethischen Arbeiten des Aristoteles für seine frühesten Leistungen zu halten. Dass die Dialoge, die ihn noch als Platoniker zeigen, auch wieder noch früher geschrieben sind, versteht sich von selbst.

Was das Lebensalter betrifft, so sagt Aristoteles ja selbst, dass die Ethik und Politik kein Studium für Jünglinge (*νέος*) sei, weil sie keine Lebenserfahrung hätten und von ihren Leidenschaften beherrscht würden; er fügt aber gleich hinzu, dass es auf das Lebensalter den Jahren nach dabei insofern doch nicht ankomme, als einer auch alt sein könne und doch kindischen Charakters; es drehe sich also blos darum, ob man seinen Leidenschaften noch unterworfen sei. Wer aber seinen Willen

---

*) Wenn Benn in Bezug auf die namentliche Anführung Platon's in den Nikomachien meint: Speaking from memory, I should even be inclined, to doubt whether the mention of a living writer by name at all is consistent with Aristotles standard of literary etiquette: so ist diese Frage ja schwer zu entscheiden, weil seine sämmtlichen Schriften undatirt sind; doch erinnere ich wenigstens an Theodektes, Eudoxos und Kallippos, von denen sich doch wohl nicht nachweisen lässt, dass sie vor dem Erscheinen der Rhetorik und Metaphysik gestorben sind.

**) Aristot. Probl. *Λ*. 16, p. 953 a 27. *τῶν δὲ ὕστερον Ἐμπεδοκλῆς καὶ Πλάτων κτλ. — ὁ γὰρ οἶνος ὁ πολὺς μάλιστα φαίνεται παρασκευάζειν τοιούτους οἵους λέγομεν τοὺς μελαγχολικοὺς εἶναι. — οἷος γὰρ οὗτος μεθύων νῦν ἐστίν, ἄλλος τις τοιοῦτος φύσει ἐστίν.*

nach der Vernunft bestimmen könne, für den sei die ethisch-politische Wissenschaft von dem höchsten Nutzen.*) Ich glaube auch, dass Benn nur den ersten Schein für sich hat, wenn er die Möglichkeit ethischer Reife in dem angenommenen Lebensalter des Aristoteles für beispiellos hält; denn ganz abgesehen von dem bis zur Evidenz zu führenden Beweise, dass Aristoteles den eigentlichen Inhalt seiner Ethik entlehnt und blos systematisch zu verarbeiten versucht hat, so genügt es doch, auf einige Analogien zu verweisen. Luther war etwa 33 Jahre alt, als er seine 95 Thesen anschlug; Schleiermacher 31 Jahre, als die Reden über die Religion erschienen, und etwa 33—34, als er die „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" schrieb; Spinoza wahrscheinlich noch keine dreissig Jahre alt bei der Abfassung des Fractatus de Deo et homine eiusque felicitate; Schopenhauer 31 Jahre, als er die mit viel compilirter Lebensweisheit gespickte „Welt als Wille und Vorstellung" herausgab; und wenn Benn den interessanten Versuch unternehmen wollte, das Lebensalter der für eine neue Lebensführung auftretenden Männer statistisch zusammenzustellen, so vermuthe ich, dass das Resultat überraschend sein würde. Auch Platon war ja in diesem Lebensalter vorherrschend mit ethisch-politischen Gedanken beschäftigt, und wenn er damals keine Nikomachien schrieb, so fand er doch auch nicht seine eigenen grossen Werke und nicht die der

*) Eth. Nicom. I, 1. *Διαφέρει δ' οὐδὲν νέος τὴν ἡλικίαν ἢ τὸ ἦθος νεαρός· οὐ γὰρ παρὰ τὸν χρόνον ἡ ἔλλειψις, ἀλλὰ διὰ τὸ κατὰ πάθος ζῆν καὶ διώκειν ἕκαστα. — Τοῖς δὲ κατὰ λόγον τὰς ὀρέξεις ποιουμένοις καὶ πράττουσι πολυωφελὲς ἂν εἴη τὸ περὶ τούτων εἰδέναι.* Ich will nicht gerade sagen, dass Aristoteles dabei seine eigene verhältnissmässige Jugend im Auge gehabt und gewissermassen entschuldigt habe; doch sieht man, dass er die ethische Wissenschaft nicht von der Zeit, sondern von der Vernünftigkeit abhängig macht. Wenn es erlaubt ist, bei dieser Frage auch an unsere eigene Erfahrung zu gedenken, so kommt mir zur Erinnerung, dass zufällig meine ersten Schriften, die ich im Alter von 26 Jahren veröffentlichte, die Ethik und Politik betrafen. (Die „Einheit der Aristotelischen Eudämonie" in dem Bulletin der Akad. d. Wiss. in St. Petersb. und „die Aristotel. Eintheilung der Verfassungsformen" in dem Schulprogramm des Annengymnasiums.) Beide Schriften wurden sehr gut aufgenommen, obgleich darin eine scharfe Kritik über viel ältere Männer, über Brandis, Zeller, Barth. St. Hilaire u. A. erging, und ich habe jetzt, etwa 26 Jahre später, noch keine Veranlassung gefunden, meine damaligen ethischen Urtheile zurückzunehmen, obgleich ich allerdings über die Originalität des Aristoteles jetzt eine weniger günstige Meinung hege.

Redner und nicht sonst eine reiche ethische Literatur schon vor und genoss auch keine solche Schulung, wie er sie in der Akademie dem Aristoteles gewähren konnte.

1. Originalität der physischen Theorie Platon's.

Kehren wir nun zu der angefangenen Untersuchung zurück, um zuerst die Originalität der Platonischen Hypothese und Theorie durch Aristoteles confirmiren zu lassen. Zu diesem Zwecke müssen wir uns erinnern, dass Aristoteles sowohl überhaupt immer auf die Quellen zurückgeht, als ganz besonders bei Platon nur das als Platonisch beurtheilt, was er nicht auf einen früheren Gelehrten zurückführen kann. Bei der hier in Frage kommenden Physik der Erde war Platon von der ersten Prämisse ausgegangen, dass sich die Erde in der Mitte wegen ihres gleichen Abstandes von der Peripherie der Welt in ruhigem Gleichgewicht befinden müsse (Phaidon 109); Aristoteles aber findet es kaum nöthig zu erwähnen, dass diese Ansicht noch im vierten Jahrhundert galt, sondern führt sie gleich auf Anaximandros im sechsten Jahrhundert zurück.*) Darum können wir sicher schliessen, dass er nicht verfehlt haben würde, wenn es nur möglich gewesen wäre, auch die anderen Combinationen und Hypothesen auf die Pythagoreer oder eine andere Quelle zu beziehen. Dass er hierfür aber nur Platon verantwortlich macht, muss uns als sicheres Indicium für die Originalität dieser Platonischen Physik der Erde dienen.

2. Wissenschaftliche Theorie und nicht Mythus.

Zugleich wird uns auch durch die ausführliche und sorgfältige Aristotelische Relation und Widerlegung**) der Platonischen Theorie ein unanfechtbares Zeichen dafür geboten, dass wir im Phaidon nicht mit einem alten Mythus zu thun haben, den Platon nacherzählt oder dichterisch umgestaltet hätte, sondern dass es sich um eine physikalische Theorie dreht.

Wenn nun auch Aristoteles in übertriebenem Selbstbewusstsein sagt, dass Alles, was bis auf ihn selbst über die Winde, die Flüsse und das Meer gesagt wäre, keinen grösseren Werth

---

*) De coelo II. 295b. 11. *εἰσὶ δέ τινες* (Platon) *οἳ διὰ τὴν ὁμοιότητά φασιν αὐτὴν* (*τὴν γῆν*) *μένειν, ὥσπερ τῶν ἀρχαίων Ἀναξίμανδρος. — τοῦτο δὲ λέγεται κομψῶς μέν, οὐκ ἀληθῶς δέ.*

**) Meteorol. II. 2. 355a. 32 seqq.

hätte, als die ungelehrten Meinungen jedes beliebigen Menschen*): so werden wir doch bei aller Anerkennung seiner Verdienste dem Platon in den wichtigsten Punkten eine weit genialere Combinationskraft zuerkennen müssen.

Ich will hierfür nur zwei sehr bedeutsame Fragen zur Erörterung bringen; denn erstens handelt es sich um das letzte Princip für die kosmische Ordnung überhaupt, also um das sogenannte Gravitationsgesetz. Hierüber habe ich nun schon in meinen Studien zur Geschichte der Begriffe S. 297—302 gesprochen und zum ersten Male die Aufmerksamkeit der Gelehrten auf die nicht blos historisch, sondern noch immer bedeutsamen Gedanken der beiden grossen griechischen Philosophen gelenkt. Die principielle Schwierigkeit, die auch unsere heutige Theorie in sich schliesst, spiegelt sich in der Kritik, welche Aristoteles an Platon übt. Denn da Platon die Vertheilung der Massen in der Welt nach dem qualitativen Gegensatz der Verwandlungsformen der Materie bei ihrem Umschwunge um die Axe der Welt geregelt wissen wollte, so betonte Aristoteles das Wesentliche des rein geometrischen Ortes und legte dadurch wunderlicherweise dem Raume, z. B. dem Mittelpunkte der Welt, physische Eigenschaften, wie die Attractionskraft, für das Erdartige bei.**) Wir müssen deshalb heute, wo wir nicht mehr an der Bewegung der Erde zweifeln und auch von einem feststehenden Mittelpunkte des Planetensystems nicht mehr sprechen, die Aristotelische Theorie nothwendig tiefer stellen, als die Platonische, weil diese von den Verlegenheiten der blos geometrisch bestimmten Naturgesetze frei ist.

Eine zweite Frage, welche eine Menge von Consequenzen nach sich zieht, ist die, ob die Erde nach innen zu wärmer oder kälter wird? Aristoteles findet es nun abgeschmackt, wenn man nicht die Constanz des Naturgesetzes in der Weise anerkennen wollte, dass eine und dieselbe Ursache, nämlich die Kälte, welche die Luft oberhalb der Erde in Wasser verwandelt, dies auch innerhalb der Erde thue, und nimmt dementsprechend die Kälte der

*) Arist. Meteorolog. I. 13. 349a 12 *περὶ δ' ἀνέμων καὶ πάντων πνευμάτων, ἔτι δὲ ποταμῶν καὶ θαλάττης λέγωμεν, πρῶτον καὶ περὶ τούτων προαπορήσαντες πρὸς ἡμᾶς αὐτούς· ὥσπερ γὰρ καὶ περὶ ἄλλων, οὕτω καὶ περὶ τούτων οὐθὲν παρειλήφαμεν λεγόμενον τοιοῦτον, ὃ μὴ κἂν ὁ τυχὼν εἴπειεν.*

**) Z. B. De coelo II. 13. p. 295. 20 seqq.

Erde im Innern als eine fortwährende Ursache der Erzeugung von Wasser in der Erde an.*) Platon aber fordert für die Vulkane als Ventile ein glühendes Meer von Lava im Innern der Erde und stimmt deshalb viel besser zu den heutigen, durch grössere Erfahrungen, Experimente und Rechnungen möglich gewordenen Theorien.

Man darf sich durch die Aristotelische Kritik nur nicht gleich gegen Platon einnehmen lassen. Wenn Aristoteles auch mit einem echt modernen und kühnen Vergleich die Berge für grosse aufgehängte Schwämme erklärt, von ihnen die Quellen der Flüsse ableitet und gegen die unterirdischen Wasserbehälter Platon's eifert**): so habe ich doch oben S. 293 Platon schon gegen Missdeutung vertheidigt, denn die Verdunstung des Wassers einerseits und die Niederschläge andererseits können sehr wohl seiner allgemeinen Schaukel-Theorie eingefügt werden. Auch in Platon's Hypothese von oberflächlicheren Erdschichten, welche das Wasser nicht tiefer durchlassen, sondern es sammeln und in den Quellen austreten lassen, offenbart sich eine Combination, die der modernen empirischen Geognosie viel näher kommt, als die Aristotelische Annahme; und wenn Aristoteles den Platon zwingen will, seine Flüsse bergauf fliessen zu lassen, und ihn auch sonst mit dem Ausdruck „unmöglich" (*ἀδύνατον*) bedrängt***), so hat Platon vielmehr Recht, nicht blos aus Einem Gesetze, sondern aus dreien die Erscheinungen zu erklären. Denn nach seinem ersten Gesetze fliessen die Ströme und aller Regen, wie Aristoteles verlangt, nach unten zu, nach dem Mittelpunkte der Erde sich ringsum richtend; nach dem zweiten Gesetze aber wird jede Bewegung durch Gegendruck zum Gleichgewicht gebracht, und nach dem dritten Gesetze muss allerdings das Wasser bergauf fliessen, wenn der Gegendruck im Uebergewicht

---

*) Meteor. p. 349b. 21 *οὐ μὴν ἀλλ' ἄτοπον εἴ τις μὴ νομίζοι διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν ὕδωρ ἐξ ἀέρος γίγνεσθαι δι' ἥνπερ ὑπὲρ γῆς καὶ ἐν τῇ γῇ. ὥστ' εἴπερ κἀκεῖ διὰ ψυχρότητα συνίσταται ὁ ἀτμίζων ἀὴρ εἰς ὕδωρ, καὶ ὑπὸ τῆς ἐν τῇ γῇ ψυχρότητος τὸ αὐτὸ τοῦτο δεῖ νομίζειν συμβαίνειν.*

**) Ibid. p. 349 b. 29 *οἷον ὑπὸ γῆν λίμνας τινὰς ἀποκεκριμμένας, καθάπερ ἔνιοι* (Platon) *λέγουσιν.*

***) Meteorolog. II. 2. p. 356a 14 *συμβαίνει δὲ τοὺς ποταμοὺς ῥεῖν οὐκ ἐπὶ ταὐτὸν ἀεὶ κατὰ τὸν λόγον τοῦτον· ἐπεὶ γὰρ εἰς τὸ μέσον εἰσρέουσιν ἀφ' οὗπερ ἐκρέουσιν, οὐδὲν μᾶλλον ῥευσοῦνται κάτωθεν ἢ ἄνωθεν, ἀλλ' ἐφ' ὁπότερ' ἂν ῥέψῃ κυμαίνων ὁ Τάρταρος. καίτοι τούτου συμβαίνοντος γένοιτ' ἂν τὸ λεγόμενον ἄνω ποταμῶν· ὅπερ ἀδύνατον.*

ist, wie dies auch alle Ueberschwemmungen und das Aufsteigen der ebenfalls von Platon angeführten kalten und heissen Quellen, der Lava u. s. w. beweisen. Platon würde daher auf die Missdeutung des Aristoteles mit dem Experiment des Symposion*) haben antworten können oder indem er dem Aristoteles in einen Becher Wein einschenkte, um ihm zu zeigen, dass das Flüssige auch bergan steigen kann nach dem zweiten und dritten Gesetze.

So ist auch die Bemerkung des Aristoteles gegen Platon, dass die Flüsse alle in's Meer strömten und keiner in die Erde**), fast sophistisch und übelwollend zu nennen, da Platon ja gerade, meinte, dass sie alle durch Vermittelung des Meeres in die Abgründe der Erde flössen, wobei jedenfalls Aristoteles keinen Vorzug vor Platon verdient, da keiner von beiden eine empirisch begründete Vorstellung von der Tiefe des Meeres hatte und Platon doch auch durch Erdschichten gewisse, wenn auch durchbohrte Scheidewände zwischen dem Feuermeer des Tartarus, in welchem alle geschmolzenen Erdstoffe, Wasser, Dämpfe und alle Elemente vereinigt wären, und den grossen unterirdischen Wasserbehältern, bis zu denen das Meer zunächst reiche, gelegt dachte. Mehr als die Gründe der Aristotelischen Kritik müssen wir aber die Thatsache schätzen, dass Aristoteles so ausführlich kritisirt, weil er uns dadurch den wissenschaftlichen Charakter der sonst für leeren Mythus ausgegebenen Platonischen Theorie im Phaidon confirmirt.

Der Phaidon folgt auf das Symposion.

Von den Indicien, die aus dem Inhalt der Lehre genommen werden können und von denen Tannery besonders die astronomischen Vorstellungen hervorhebt***), um die Priorität des 10. Buches des Staates vor dem Timaios und Phaidon zu beweisen, will ich hier noch nichts anrühren, weil dies in einen grösseren Zusammenhang gehört und die früheren Indicien hinreichen. Ich wünsche nur die Aufmerksamkeit auf eine Stelle zu lenken, die ich schon im ersten Bande (S. XVI, A. 1)

*) Vergl. oben S. 291.

**) Ibid. a. 22 *καίτοι πάντες οἱ ποταμοὶ φαίνονται τελευτῶντες εἰς τὴν θάλατταν, ὅσοι μὴ εἰς ἀλλήλους· εἰς δὲ τὴν γῆν οὐδείς.*

***) Revue philos., Ribot 1881, p. 152.

deutete, die aber eine ausführlichere Besprechung verdient, weil sie die enge Nachbarschaft des Symposion und Phaidon bezeugt.

Man stelle sich vor, wie Platon im Symposion die komischen Einfälle des Aristophanes ausführt, wie er die in gelinder Rauschstimmung gedachten Erzählungen des Alkibiades niederschreibt, wie er gegen Ende noch die lustigen Neckereien zwischen Agathon, Alkibiades und Sokrates, die sich um die Reihenfolge bei Tisch streiten, in dem leichten Tone der guten Gesellschaft darstellt und endlich noch das Hereinbrechen der Komasten und das Abfallen der Zechgenossen: wenn man dies Alles vor Augen hat, so wird man begreifen, dass der ernste und tiefsinnige Platon sich selbst in einer ungewöhnlichen Stimmung, gewissermassen im Zustande gestörten Gleichgewichts der Seele fühlen musste; denn so sehr hatte er nie dem komischen Elemente in seiner Natur nachgegeben. Es ist darum ganz natürlich, dass er dieses Gefühl auch irgendwie dem Leser kundthun möchte und aus diesem Grunde zum Schluss den Aristophanes wieder auf die Bühne bringt und Sokrates mit ihm Zwiegespräch halten lässt, damit Aristophanes, der aber schon im Einschlafen ist und nicht recht mehr hinhört, zuzugestehen gezwungen werde, Komödie und Tragödie gehörten zu einer und derselben dichterischen Begabung. Da gar kein Grund angeführt wird, diese von Platon als Gegenstand der Disputation unter den noch wachenden Zechgenossen verhandelte Thesis zu beweisen, und da aus dem Zusammenhang des Dialogs sich auch sonst kein Motiv zeigt, welches eine Veranlassung für die plötzliche Aufstellung dieser Thesis abgeben könnte, so, glaube ich, müssen wir Grund und Veranlassung dazu in der eigenthümlichen künstlerischen Persönlichkeit Platon's selber suchen. Die Veranlassung für ihn lag, wie gesagt, in dem bedeutenden Uebergewicht, welches seine komische Ader in diesem Dialoge erhalten hatte, wodurch die ernste und erhabene Seite seines Wesens in Frage gestellt war und eine Genugthuung forderte. Der Beweisgrund für die Thesis aber war ihm unmittelbar gewiss in seinem Selbstbewusstsein, sofern er sich der tragischen und sentimentalen Auffassung und Darstellung des Lebens ebenso gewachsen fühlte und beim Schluss des Symposion mit der Absicht umging, eine Probe davon zu geben. Diese Probe besitzen wir in dem Phaidon. Die Natur aber, welche das tragische und komische Element zugleich umfasst,

nennen wir humoristisch, und so ist dies Selbstzeugniss Platon's über den, seinen Darstellungen und seiner Weltauffassung zu Grunde liegenden Humor von einer grossen Tragweite; denn wir gewinnen dadurch ein das ganze Gebiet seiner Lehre und seiner Kunst beherrschendes Kriterium der individuellen Interpretation, und es ist nur ein nebensächlicher Erfolg, dass wir daraus die Aufeinanderfolge von Symposion und Phaidon fast mit Sicherheit diagnosticiren können.

§ 4. Der Theaitetos.

A. Die Stilveränderung.

Der Theaitetos hat in der Reihe der Platonischen Dialoge sein ganz besonderes Verdienst. Ich schweige von dem grossen Reiz, mit welchem uns darin die Darstellung der Sokratischen Methode der Maieutik ergreift; ich schweige von der wunderbaren Macht, mit welcher dort zuerst die speculative Erkenntniss über die positivistische den Sieg erringt: ja, den ganzen inneren Werth des Dialogs wollen wir bei Seite lassen und nur einen kleinen Punkt in der Vorrede des Dialogs erwähnen, der dazu bestimmt war, endlich für die fast unmöglich scheinende Aufgabe, die chronologische Ordnung der Platonischen Dialoge wiederzufinden, den Ariadnefaden zu bieten. Ich meine nämlich die kurze Mittheilung Platon's über die Veränderung seines Stils, da er, wie er sagt, es lästig gefunden habe, diejenigen Partien seiner Dialoge, welche die dialektischen Untersuchungen, d. h. die Disputationen, enthalten, in der Sokratischen Weise erzählend (diegematisch) vorzutragen, und deshalb diese Dialektik dramatisch mit Weglassung des „Sagte er“ u. s. w. behandeln wolle. Da der von Platon angeführte Grund nicht blos für diesen einzigen Dialog gelten kann, sondern eine auch uns einleuchtende allgemeine Schwierigkeit und Lästigkeit der Darstellung betrifft, so muss er bei Platon von dem Theaitetos an auch ferner gegolten haben und bietet deshalb ein sicheres Kriterium zur Scheidung von zwei Stilperioden Platon's. Alle die Dialoge, welche wie Phaidon und Staat und Protagoras u. s. w. an der alten, lästigen Darstellungsweise der erzählten Disputationen leiden, müssen nun vor den Theaitetos fallen und Alle, welche für die dialektischen Abschnitte die dramatische Form gebrauchen, nach dem Theaitetos.

Dies Kriterium ist ein äusserliches, palpables und deshalb über jeden Zweifel erhaben; und es erregt eine humoristische Stimmung, wenn man sich vergegenwärtigt, wie die riesige Aufgabe, die Platonischen Dialoge zu ordnen, mit allen möglichen Speculationen über das System des Philosophen und die geheime Entwickelungsgeschichte der Ideenerkenntniss in seinem Geiste zu lösen versucht wurde, während sich nun durch eine ganz einfache Palpation dem tastenden Finger die Gruppirung des Ganzen ungezwungen ergab und sogar in der Weise, dass Platon selber den Leser auf diese Eintheilung aufmerksam gemacht hatte.

Th. H. Martin u. Schanz.

Die Wichtigkeit dieser ersten Entdeckung erkennend, handelte ich darüber in einer kleinen Schrift „Ueber die Reihenfolge der Platonischen Dialoge“ (Leipzig, Köhler 1879). Allein es wiederholte sich die gewöhnliche Erfahrung. Die alten Routiniers verstanden das neue Werkzeug nicht nur nicht zu gebrauchen, sondern begriffen nicht einmal den Sinn der Beschreibung und Darlegung. Der Erste, der seine Missverständnisse an den Tag legte, war Th. H. Martin. Er glaubte, es handle sich bei meiner Bemerkung um eine ästhetische Frage, ob sich alle die Dinge, die in den Dialogen vorkommen, hübscher — erzählen oder dramatisch darstellen lassen. Von allen diesen hübschen Dingen aber hatte ich gar nicht gesprochen, sondern war im Gegentheil mit Martin und anderen Freunden Platon's im Voraus über diese Frage völlig einverstanden. Mithin hatte Martin gar nicht über meine Arbeit geschrieben, sondern über einen Punkt, an den er für sich selbst nebenbei gedacht und den er bei zerstreutem Blick für meine Meinung gehalten hatte. Es war mir deshalb wohl nicht zu verdenken, dass ich (in dem Gött. gel. Anz.) diese sonderbare Art, über eine Schrift zu berichten und zu urtheilen, mit ein wenig Ironie zurückwies.

Schanz.

Da nun auch Jahresberichterstatter nicht Alles lesen, was im Laufe des Jahres erschienen ist, so gerieth Schanz, der zwar die Platonischen Dialoge nach den Handschriften vorzüglich zu ediren versteht, philosophische Unterscheidungen aber, wie es scheint, aufzufassen nicht gewohnt ist, durch die gleiche Unaufmerksamkeit, wie sie Martin bewiesen hatte, zu dem gleichen, etwas komischen Missverständniss und fühlte sich deshalb sogar berufen, mir mit Schulmeistermanier eine Stelle

von Schleiermacher in Erinnerung zu bringen, die er wegen seines Missverständnisses für eine meiner „Entdeckung" vorangehende, aber von Schleiermacher selbst wieder aufgegebene Entdeckung hielt. Auch diese zweite Recension, die meine kleine Schrift erlebte, konnte wieder nicht mir gelten, weil ich doch nicht für die Traumbilder einzustehen brauche, die ein unachtsamer Leser zu seinem Privatvergnügen verfolgt und nachher mit dem Gelesenen verwechselt. Trotzdem ergriff ich die nächste Gelegenheit, die sich mir in der Vorrede zu meiner „Neuen Grundlegung der Metaphysik" darbot, um Schanz den Unterschied zwischen Wachen und Träumen klar zu machen, und erlaube mir hier ausserdem, ihm die Lectüre meiner Antwort an Th. H. Martin in den Götting. gelehrt. Anz. St. 42, 15. October 1879 zu empfehlen, da auch ihm die dort gegebenen Unterscheidungen zwischen dem, was ein Buchbinderverstand einsieht, und dem, was der Philosoph als Dialektik und Disputation abzusondern weiss, zum Vortheil gereichen können. Schanz wird bei dieser Gelegenheit lernen, sich vor blinder Unvorsichtigkeit zu hüten, da ihm so bei dem ersten Gang schon das Floret aus der Hand geschlagen wurde und es ihm doch peinlich sein wird, zugleich waffenlos und impertinent dazustehen.

Eukleides.

Glücklicherweise bildeten diese beiden Leser eine Ausnahme; ich würde sonst mit einiger Entmuthigung geglaubt haben, dass ich nicht zu schreiben verstände und meine Gedanken nicht deutlich ausdrücken könnte. Wenn ich aber hinblicke auf die Recensionen aufmerksamer Leser, wie Schaarschmidt,*), Tannery, Chiappelli u. A., so sehe ich, dass meine Schrift doch verständlich genug war, und dass Martin und Schanz ganz natürlich nur dadurch zu ihren

*) Schaarschmidt (Philos. Monatshefte XVI. 1/2, S. 118) schreibt: „Uebrigens soll das aufgestellte Kriterium, wie der Verfasser (Teichmüller) bemerkt, „„nicht roh dahin ausgelegt werden, als wenn sich nun Alles blos um den Gegensatz des Dramatischen und Diegematischen drehte""; vielmehr u. s. w." „Was den Referenten (Schaarschmidt) anbetrifft, so kann er nicht umhin anzuerkennen, dass T. sich damit ein Verdienst erworben hat, die betreffende Stelle des Theätet als ein Kriterium der Reihenfolge der Dialoge hervorzuheben und ihm Recht zu geben, wenn er behauptet, dass Platon — — nicht wieder zu der schleppenden und störenden Diegematik zurückgekehrt sein werde, wie sie z. B. im Staate uns entgegentritt."

falschen Nebengedanken kommen mussten, weil sie den Terminus Dialektik nicht scharf auffassten. S. 10 sagte ich: „Lassen wir Platon immerhin bald erzählen, bald disputiren, aber nicht disputiren, wo erzählt, und nicht erzählen, wo disputirt werden muss.“ Erst seit dem Theaitetos sah Platon ein, dass eine Disputation sich schlecht erzählen lasse, weil dabei die monotonen und überflüssigen Einschiebsel: „sagte er, wollte er nicht zugeben“ u. s. w., für Schriftsteller und Leser lästig sind. Darum unterschied ich S. 22 „eine Epoche der erzählenden Dialektik“ von einer zweiten, durch den Theaitetos als Anfangsglied bestimmten „Epoche dramatischer Dialektik“. Von dieser Scheidung des Gesammtinhaltes jedes Dialoges in zwei Elemente, in disputirende Dialektik, die nur dramatisch dargestellt zu werden verlangt, und in den übrigen Stoff, der je nach den künstlerischen Zwecken zu allen Zeiten bald dramatisch, bald erzählend vorgetragen werden konnte, davon hatte Schleiermacher keine Ahnung, und deshalb wusste er von dieser merkwürdigen Stelle des Theaitetos, die dem klugen Manne schon auffiel, keinen Gebrauch zu machen. Hier aber heisst das heuristische und methodologische Princip: divide et impera! Durch die Aussonderung des dialektischen Elements kam erst Verstand und künstlerische Zweckmässigkeit in die Bemerkung eines so grossen Schriftstellers, wie Platon war, und er ist seitdem auch von seiner gewonnenen Erkenntniss nicht abgewichen.

Doch heisst es auch: felix, qui potuit rerum cognoscere causas! So bemühte ich mich auch die Ursachen zu erkennen, weshalb Platon in seiner ersten Epoche zu der erzählenden Dialektik kam; denn dass er allmählich von selbst die Lästigkeit dieser Darstellungsweise empfinden musste und die reine und angemessene Stilform für die Disputation finden konnte, schien mir keiner Erklärung zu bedürfen. Die Ursache der alten Stilform glaubte ich nun, wie ich a. a. O. in den Götting. gelehrt. Anz. genauer darlegte, in der Fortführung der Sokratischen Darstellungsweise zu erkennen und hatte die Freude, gleich die Zustimmung von Tannery und Chiappelli*) zu finden, wodurch sich mir die Richtigkeit dieser Erklärung confirmirte.

*) Die freundlichen Worte, die nebenbei mir zu Gute kommen, dienen zur Confirmation, wie einleuchtend die gefundene Erklärung ist. Tannery (Revue philos. Dec. 1880, p. 672) schreibt: Sentant d'ailleurs

Ich thue nun aber auch noch den dritten und letzten Schritt, indem ich auch für die Stilveränderung, die sich von selbst zu verstehen scheint, eine Ursache, d. h. ausser der inneren, in Platon's Gefühl liegenden, noch eine äussere suche. Denn es ist immerhin wahrscheinlicher, dass irgend eine äussere Veranlassung uns dazu bringt, auch das Selbstverständliche und unsere eigenen Gefühle und Handlungsweisen uns klarer bewusst zu machen. Nun liegt es zwar nahe, an die Kritik der Freunde und der Feinde zu denken, denen die schleppende Darstellungsform in dem Staat und in dem Phaidon nicht wohl unbemerkt bleiben konnte; allein dies wäre doch eine blosse Vermuthung, und wenn ich auch nicht alle Vermuthungen gering schätzen will, so ziehe ich doch immer ein Zeugniss aus dem Alterthum vor. Um nun recht zu suchen, müssen wir die heuristische Methode anwenden, d. h. das Gegebene möglichst dividiren und jeden Theil mit zugehörigen auswärtigen Beziehungspunkten in Coordination setzen. Ohne alles chemische Reagens, sondern gleichsam schon mit der Pincette können wir nun aus dem Gewebe unserer Theaitetos-Stelle den Namen Eukleides aussondern. Dieser soll aber, nach Platon's eigener Darstellung im Theaitetos, sich von Sokrates das Gespräch mit Theaitetos und Theodoros mehrmals haben erzählen lassen, während er selber es hinterher der Form der Erzählung, in welcher

le besoin d'expliquer cette habitude contractée par Platon de se servir de la forme diégématique pour l'exposition dialectique, Teichmüller propose une ingénieuse et séduisante hypothèse. Il admet que, dans la dernière partie de sa vie, celle où Platon l'a connu, Socrate exposait sa doctrine, non pas en discutant effectivement avec ses disciples, mais, ce qui était beaucoup plus instructif pour eux, en leur racontant ses discussions anciennes auxquelles il avait pris part et qu'il devait au reste avoir remaniées ou refaites après coup dans sa tête. Chiappelli (La Cultura, Rivista di scienze cet. 1. Dicemb. 1882, p. 142): Pure l'insegnamento socratico dovè prendere di frequente forma dialogica, o piuttosto secondo la ingegnosa ipotesi del Teichmüller, almeno negli ultimi anni di Socrate, la forma di dialogo raccontato, relativo a discussioni avute da lui realmente per l'innanzi. E ne è una riprova il fatto che le prime scritture di Platone, essenzialmente socratiche nel contenuto, hanno appunto questa forma diegematica o narrativa; dove nei dialoghi più tardi in generale prevale la forma direttamente drammatica. — Man sieht, dass Chiappelli zu Gunsten einiger Dialoge, bei deren chronologischer Fixirung er mir noch nicht zustimmt, eine Ausnahme machen möchte: auch glaubt er noch an Dialoge, die wesentlich Sokratisch wären ihrem Inhalte nach.

Sokrates es vortrug*), entkleidet und rein dramatisch aufgeschrieben habe. Das Gespräch erscheint hier schon als ein fertiges Product, das Sokrates beliebig im Ganzen wiedererzählt oder es auch nach seinen einzelnen Theilen wiederholt, und zwar nicht dramatisch, sondern diegematisch. Erst Eukleides nimmt die Stilveränderung damit vor. Dies machen wir uns ganz deutlich. Nun gilt es auswärtige Beziehungspunkte zur Coordination aufzufinden. Wir werden nämlich zwar nicht daran zweifeln, dass der Theaitetos-Dialog eine Platonische Schrift und nicht etwa eine Eukleidische ist; aber dennoch muss es auffallen, dass diese wichtige Veränderung des Stils, diese ausgesprochene Abweichung von der Sokratischen Art der Wiedererzählung, so bestimmt auf Eukleides zurückgeführt wird. Ist es vielleicht ein Act der Gerechtigkeit, dass Platon die neue Form, die er annimmt, deshalb dem Eukleides zuschreibt, weil dieser sie ihm empfohlen oder sie vielleicht wirklich schon früher angewendet hatte? Durch diese Frage werden wir mit dem Finger hingewiesen auf die Tradition über Eukleides, um dort den auswärtigen Beziehungspunkt zu suchen. Und nun ist auch Alles gleich klar; denn bei Diogenes Laertios steht ja ganz deutlich, dass die Megariker den Beinamen der Dialektiker erhalten hätten, weil sie ihre Reden (Schriften) nach Frage und Antwort disponirten.**) Es handelte sich also um aufgeschriebene Disputationen optima forma. Die Disputationskunst und ihre Regeln behandelte Aristoteles in seiner Dialektik (Topik) und zeigte, wann man nur mit Ja oder Nein antworten darf, welche Vortheile beim Angriff der Thesis zu beachten sind, welche Hilfsmittel die Vertheidigung hat u. s. w. Mithin verstehen wir ganz deutlich, dass des Eukleides Dialoge dramatisch in der Form von Disputationen abgefasst waren, und es wird uns begreiflich, wie Timon von ihm sagen konnte: „Eukleides, der Disputax, der die Disputirwuth nach Megara brachte.“***)

---

*) Theait. 143 B. *ἐγραψάμην δὲ δὴ οὑτωσὶ τὸν λόγον, οὐκ ἐμοὶ Σωκράτη διηγούμενον ὡς διηγεῖτο, ἀλλὰ διαλεγόμενον οἷς ἔφη διαλεχθῆναι.*

**) Diog. Laert. II. 106. *διαλεκτικοί — — διὰ τὸ πρὸς ἐρώτησιν καὶ ἀπόκρισιν τοὺς λόγους διατίθεσθαι.*

***) Ibid. 107. *οὐδ' ἐριδάντεω Εὐκλείδου, Μεγαρεῦσιν ὃς ἔμβαλλε λύσσαν ἐρισμοῦ.* Wenn wir auf Phavorinos Urtheil etwas geben wollen, so

Ohne näher den Inhalt des Theaitetos-Dialoges, der entschieden auch ein kritischer Gang mit Eukleides ist, zu erörtern, können wir doch aus dem Bisherigen genügend sehen, dass Platon durch die Schriften des Megareers eine äussere Veranlassung erhielt, über die von ihm bisher befolgte diegematische Darstellungsweise den Stab zu brechen und ein für alle Mal die richtige Form der Disputation zu wählen. Natürlich bleibt hierbei der ganze übrige Inhalt der Dialoge, soweit er keine Dialektik enthält, ausser Frage, und es würde sich um eine neue Untersuchung von ganz anderer Art drehen, wenn man ausmachen wollte, ob auch die nicht-dialektischen Partien der Dialoge besser dramatisch als diegematisch abgefasst würden.*) Mit dieser ästhetischen Frage habe ich mich bisher

---

war Platon der Erste, der Disputationen schrieb und also nicht Eukleides. Er sagt bei Diog. L. III. 24. *οὗτος πρῶτος ἐν ἐρωτήσει λόγον παρήνεγκεν* (*ὡς Φαβωρῖνος ἐν ὀγδόῃ παντοδαπῆς ἱστορίας.*) Da die ganze Sokratische Methode auf Fragen beruhte und Xenophon in den Memorabilien schon in dieser Weise den Sokrates hatte dociren lassen, so kann der *ἐν ἐρωτήσει λόγος* wohl nur die Disputation bedeuten, die nicht erzählt, sondern wirklich als Disputation dargestellt wird. Wir müssten demnach annehmen, dass der Theaitetos, welcher der erste Dialog von dieser Art ist, früher als die Schriften des Eukleides erschien, und dass Platon sich nur durch ein nicht herausgegebenes Manuscript des Eukleides zu dieser Darstellungsweise anregen liess.

*) Es hat keine Bedeutung, Hypothesen aufzustellen, wenn die vorhandenen Probleme nicht dazu drängen. Gleichwohl sind Hypothesen, wenn sie auf erträglichen Beziehungspunkten ruhen, immerhin anregend und nützen oft Anderen mehr, als dem Aufsteller. Darum erlaube ich mir zu bemerken, dass Platon zu irgend einer Zeit zuerst mit Epicharmos und Sophron bekannt geworden sein muss. Ich halte es nicht für unwahrscheinlich, dass er lange Zeit von Beiden nichts in den Händen hatte; denn ein noch so gebildeter Mann braucht doch nicht alles Gute zu kennen, was schon geschrieben und auch gerühmt worden ist, auch wenn es ihm ohne grosse Mühe zugänglich gewesen wäre. Nun wird Platon von seinen Feinden als Plagiator an Epicharmos und als Nachahmer des Sophron hingestellt. Die Verwandtschaft der Platonischen Denkweise mit der des Epicharmos können wir nach den Bruchstücken selber beurtheilen und den Einfluss nicht verkennen; und wenn ihn Platon auch im Theaitetos (152 D) mit Heraklit und Empedokles, als Vertretern der Bewegungslehre, zusammenstellt, so zeigt er doch zugleich, ebenso wie in dem späteren Gorgias (505 E), eine genaue Bekanntschaft mit ihm, und namentlich an der letzteren Stelle deutet die gastfreundliche Benutzung eines scherzhaften Wortes von ihm auf ein Wohlgefallen an

nicht beschäftigt, weil ihre Beantwortung für unsere Aufgabe gleichgiltig ist, und lasse sie auch hier ruhen, meine aber, und zwar auch aus eigener Erfahrung, dass die Erzählung manchmal bequemer für den Schriftsteller und angenehmer für den Leser ist.

Mit diesem dritten Schritte halte ich nun das von mir aufgefundene Kriterium zur Gruppirung aller Platonischen Dialoge in solche mit diegematischer und solche mit dramatischer Dialektik für genügend festgestellt; denn wir kennen jetzt sowohl das Wesen dieses Stilgesetzes, als auch die Ursache, weshalb Platon zuerst die alte Form anwendete, ebenso die innere Ursache zur Stilveränderung und endlich ihre äussere Veranlassung. Dass

---

dem geistvollen Manne hin. Ueber das Verhältniss zu Sophron sagt Witzschel (Pauly Realenc. V. 35). „Platon verpflanzte seine Mimen nach Athen und benutzte sie für die Färbung seiner Dialogen. Die Aehnlichkeit der Darstellungsweise des Sophron und Platon muss bedeutend gewesen sein, da Aristoteles beide in Eine Klasse setzt.“ Ich brauche die bekannten Stellen der Alten hier nicht zu wiederholen, da es mir auf etwas Anderes ankommt.

Nehmen wir nun als zugestanden an, dass Platon von beiden Dichtern einen beträchtlichen Eindruck empfing, so fragt sich, von welcher Zeit an sie ihm bekannt geworden sein mögen. Den Sophron nennt er gar nicht, obwohl er ihn, wie Duris (bei Athen. 11. 504. b.) sagt, immer in den Händen hatte; den Epicharm aber erst im Theaitetos. Nun ist es sehr probabel, dass Dion, der mit Platon seit seiner ersten Reise nach Syrakus in engem Freundschaftsbunde und regem Verkehr stand, ihm auch aus Sicilien Alles an Schriften zugeschickt habe, was für ihn von Interesse sein konnte. Ich vermuthe darum, dass Platon erst einige Jahre nach der ersten Reise zu Dionysios in den Besitz der Schriften von Epicharm und Sophron gekommen ist.

Sollte sich dies nun als richtig herausstellen, so wäre es nicht unwahrscheinlich, dass er auch durch beide zu der rein dramatischen Form des Dialogs angeregt wäre; denn wenn er im Theätet auch als Grund der Stilveränderung nur die Lästigkeit der Wiedererzählung von Disputationen hervorhebt und früher schon selbst die freie Unterhaltung, wie z. B. in den Einleitungen zum Protagoras, Phaidon und im Euthydem, dramatisch behandelt hatte, so könnte doch Sophron mit dahin gewirkt haben, dass er vom Theätet an die Erzählung auch für die nicht-dialektischen Partien fast ganz aufgab. Den näheren Verkehr mit Aristophanes denke ich mir für Platon auch in die Zeit nach Abfassung des Staates, und so stimmte die Zusammenstellung beider in der von Olympiodor aufgerafften Notiz: *ἔχαιρε δὲ πάνυ καὶ Ἀριστοφάνει τῷ κωμικῷ καὶ Σώφρονι, παρ' ὧν καὶ τὴν μίμησιν τῶν προσώπων ἐν τοῖς διαλόγοις ὠφελήθη.* Der philosophische Dichter Epicharmos darf aber auch nicht vergessen werden, und es ist

mit diesem Kriterium aber auch das Wichtigste für die chronologische Ordnung der Platonischen Schriften gethan ist, brauche ich nicht mehr zu zeigen; denn ein Blick auf die von den Früheren versuchten Anordnungen genügt, um die zugleich radical zerstörende und neu aufbauende Kraft dieses fast palpablen Eintheilungsgrundes einzusehen.

Das stilistische und das sprachliche Kriterium.

Mein Theätet-Kriterium hat mit dem Dittenberger'schen den Gattungscharakter (genus proximum) der Aeusserlichkeit gemeinsam; es unterscheidet (diff. specif.) sich aber in so fern, als das meinige ein Proprium, das seinige ein Accidens betrifft. Dass es sich bei dem meinigen um ein Proprium (ἴδιον) handelt, sieht man aus zwei Gründen. Erstens, weil die für den constitutiven Inhalt der Dialoge consecutive Stilform wesentlich durch diese beiden Darstellungsarten charakterisirt wird, und zweitens, weil Platon aus einem wahren und deshalb immer feststehenden Grunde von der älteren Darstellungsart der Disputationen zu der neueren und adäquaten überging. Dittenberger's Kriterium aber ist accidentell, weil die Aufnahme dorischer Partikeln in seinen Sprachgebrauch von Platon, wie Dittenberger annimmt, ohne Bewusstsein vollzogen und durch keinen, aus dem Wesen der Sache oder des Stiles ableitbaren vernünftigen Grund gerechtfertigt wurde. Da also kein sachlicher Zweck und keine immer feststehende, bewusste Absicht diesem Gebrauch zu Grunde liegt, so ist die Aufnahme der

---

immerhin ein chronologisches Zeichen, dass er ihn zuerst im Theätet und in keinem früheren Dialoge, sondern erst wieder in dem viel späteren Gorgias nennt. Blass, v. Wilamowitz, Rohde u. A. werden genauer zu sagen wissen, wann die Schriften Epicharm's in Athen allgemeiner gelesen wurden und ob dies überhaupt geschah. Ich finde als erstes Zeichen nur das bekannte Citat bei Xenophon (Memor. II. 1. 20), der aber von dem Humor in diesen geistvollen Versen keine Ahnung hat. Sonach ist für Scillus 394 a. Chr. die erste zufällige Notiz; daraus folgt aber nicht, dass Platon, der beträchtlich jünger als Xenophon war und in anderen Lebensverhältnissen stand, damals in Athen auch schon den Epicharm studirt hatte. Der Schluss vom kleinen Scillus auf den Büchermarkt Athens ist nicht ganz sicher; habent sua fata libelli. In dem Phaidon, der dem Theaitetos vorangeht, möchte ich die ersten Spuren Epicharm's erblicken.

Dorismen auf den blinden psychologischen Mechanismus zurückzuführen und mithin accidentell, da kein Gesetz und keine Regel für die Abnahme oder Zunahme dieser Partikeln in seinem Sprachgebrauch geltend gemacht werden kann.

Ich erörtere diese methodologische Frage genauer, weil mir eben das Urtheil von Blass zu Gesicht kommt, der (Jahresbericht der Alterth. von Bursian 33. Bd., 12. H., 1, 1883, S. 234) sich so äussert: „Mir scheint die Methode Dittenberger's die beste und sicherste zu sein, wenn sie auch nicht die übrigen Methoden und Kriterien entbehrlich macht.“ So gewiss ich immer mit Blass für Dittenberger's Kriterien eintreten werde, so gewiss werde ich dieselben nie die beste und sicherste Methode nennen. Denn weshalb sind wohl die übrigen Methoden und Kriterien nicht entbehrlich, wenn jene doch die sicherste ist? Doch wohl, weil Dittenberger's Kriterium ganz blind und stumm ist und uns nichts darüber sagen kann, ob wir die Reihe abwärts oder aufwärts gehen sollen. Wir bedürfen vielmehr immer noch eines vernünftigen Wegweisers, der uns angiebt, wie wir aus diesem statistischen Material Nutzen ziehen und chronologische Schlüsse ableiten können. Mithin kann Dittenberger's Kriterium als Material in einer statistischen Methode nicht die Giltigkeit haben, wie bei der gerichtlichen Rede das verlesene Gesetz oder das beigebrachte schriftliche Document, sondern nur wie die Zeugenaussagen, auf welche die Richter jenachdem grösseren oder geringeren Werth legen. Denn dieses Kriterium betrifft nur Accidentelles; es war ja zufällig, dass die Aufnahme und Zunahme der Dorismen dem Schriftsteller nicht bemerklich wurde oder dass er sich etwa nicht principiell dazu stellte. Wie er plötzlich im Theätet eine neue Darstellungsform anwendet, so hätte er bei jedem Werke willkürlich alle Dorismen ausmerzen können. Auch weiss man, dass der literarische Gegenstand, mit dem man sich gerade beschäftigt, unseren Stil unmerklich beeinflusst, ebenso wie der tägliche Umgang mit Personen, die durch einen bestimmten Dialekt oder bestimmte Ausdrücke charakterisirt sind.*) Alle

*) Da ich in meinem eigenen Leben mehrmals meinen Aufenthaltsort wechselte und immer in eine sprachlich stark differenzirte Umgebung gelangte, so konnte ich vielfache Beobachtungen über Aufnahme, Zunahme und Abnahme von Idiotismen anstellen und habe gefunden, dass sowohl die Aufnahme derselben bei verschiedenen Menschen verschieden war, als

diese Umstände aber sind zufällig, und es lässt sich aus Platon's Leben kein zwingender Beweis erbringen, der für Dittenberger's sprachliches Kriterium eine feste Regel der Benutzung schüfe. Kurz, ich kann Dittenberger's Kriterium nur für ein accidentelles Indicium erklären, was für mich seinen Werth aber nicht herabsetzt; denn wenn dies Kriterium auch weder als constitutiv, noch als Proprium die Führung übernehmen kann, so bleibt es sehr schätzbar zur Confirmation.

Man muss den Begriff des Accidentellen aber recht verstehen; denn dass Platon existirte, Feinde und Freunde in diesen und jenen Personen zu dieser und jener Zeit fand, dass er Schriften schrieb, dass diese durch irgendwelche andere Schriften oder Erlebnisse veranlasst wurden u. s. w., alles Dieses ist accidentell. Das Accidentelle ist aber immer verursacht, und zwar stammen die Ursachen entweder aus den allgemeinen Coordinationen der Dinge oder aus den specifischen und individuellen Lebensbedingungen zur Erhaltung eines Ganzen. Zufällig oder accidentell im engeren Sinn nennt man daher, was blos durch die allgemeinen, mechanischen Coordinationen nothwendig oder verursacht ist, dessen Dasein sich aber aus den specifischen und individuellen Zwecken eines Ganzen nicht erklären lässt.*) Daher ist alle Statistik, welche zunächst mit dem Zufälligen zu thun hat, nur ein Theil einer speciellen Physik und Physiologie der Gesellschaft und würde, wenn sich ihr Zahlenmaterial nicht nach den specifischen und individuellen Lebensbedingungen der gegebenen Ganzen deuten und benutzen liesse, entweder unnütz sein oder ein blosses Problem aufgeben. Aus diesem Grunde müssen auch Dittenberger's Zahlen ein Problem bilden, bis man sie entweder aus den künstlerischen Absichten Platon's oder aus den bestimmten Lebensverhältnissen erklärt hat, und sofern beides nicht vollständig gelingt, würden sie zufällig bleiben in dem Sinne des Gleichgiltigen, wie es zufällig und gleichgiltig

auch bei demselben Menschen in mündlichem Verkehr und in schriftlichen Aeusserungen je nach den Umständen wechselte. Wie z. B. im Verkehr mit Schweizern die Ausdrücke des Schweizerdeutsches oft unwillkürlich hervorgelockt wurden, so verschwanden diese in Gesellschaft von Norddeutschen ebenso oft ganz absichtslos, obgleich sie schon Eingang gefunden hatten.

*) Vergl. darüber meine Schrift: Darwinismus und Philosophie (Köhler, Leipzig).

ist, ob die Steine des Trottoirs drei oder fünf oder vier unterscheidbare Farbennüancen haben.

Statistische Controle.

Die grosse Achtung, welche ich vor Blass' Urtheil hege, bestimmt mich, die Forderungen an eine Statistik des Sprachgebrauchs noch genauer zu untersuchen. Ich kann mir nicht denken, dass er die von Dittenberger bis jetzt mitgetheilten Proben von sicilisch-dorischen Ausdrucksweisen schon für einen Beweis der Ordnung aller Dialoge gehalten hat, und nehme daher an, dass er die mit sprachlichen Kriterien operirende statistische Methode überhaupt als die sicherste für die ungefähre Zeitbestimmung der Platonischen Dialoge betrachtet. Darin würde ich ihm beistimmen, wenn genug Material gesammelt wäre, um wirklich an solchen Werken, deren Datirung so gut wie ganz sicher gestellt ist, das allmähliche und gesetzmässige Wachsen in der Veränderung des Stils verificiren zu können. Wenn man z. B. als solche feste Punkte betrachtete: Charmides 393 a. Chr., Symposion 385, Phaidros 380, Gesetze 350, so liesse sich schon viel an dem Partikelgebrauch und sonstigen stilistischen Eigenthümlichkeiten bemerken, um die statistische Bewegung in einer Formel festzustellen. Dass die bis jetzt mitgetheilten Sprachdifferenzen aber für diesen Zweck nicht genügen, das sah Dittenberger, wie sich dies für einen so bedeutenden Gelehrten auch von selbst versteht, deutlich ein und sprach es aus, indem er in seinen statistischen Tabellen nur eine Controle, eine Verification bieten will: „Eine Controle dieser (auf die Chronologie der Plat. Dial. bezüglichen) Untersuchungen durch einen davon ganz unabhängigen und durchaus objectiven Massstab, wie ihn die Beobachtung sprachlicher Thatsachen bietet, kann gewiss nur erwünscht sein. Das freilich wird kein Verständiger erwarten, dass es auf diesem Wege möglich sein werde, jedem einzelnen Dialog genau die Stelle, die er in der chronologischen Reihe einnimmt, anzuweisen; vielmehr kann es sich nur darum handeln, die Zahl der festen Punkte wesentlich zu vermehren und damit den Umfang dessen, was zunächst wenigstens noch controvers bleiben muss, erheblich einzuschränken.“ (S. 322 a. a. O.) Mit dieser Auffassung muss jeder Besonnene übereinstimmen.

Prosopopoiie.

Wie man aber bei dem geflügelten Worte: „Die Zahlen reden“ häufig vergisst, dass die Zahlen niemals reden, sondern immer eine sie verwerthende und ordnende

und erklärende Intelligenz verlangen, so wird auch bei der Statistik häufig übersehen, dass die Zahlen nur Sinn und Werth bekommen, wenn man sie nach den rechten Gesichtspunkten zu deuten und zu vergleichen weiss. Auch bei unserer sprachlichen Statistik hat Dittenberger durch seine zahlreichen treffenden Bemerkungen über die leitenden Gesichtspunkte an den Tag gelegt, dass zur Verwerthung der Tabellen immer noch viel sachliches Räsonnement gehört. Nehmen wir z. B. die Wendung *τί μήν;* d. h. „Wie denn nicht?" so ist klar, dass bei einer Disputation der Gefragte sehr oft in den Fall kommen wird, sich bei einer Frage, die keinen Zweifel zulässt, mit einer solchen Wendung zu äussern. Allein er kann auch *Πῶς γὰρ οὔ;* antworten. Wenn nun Platon einigen Sinn für Prosopopoiie hatte, was er z. B. im Phaidon durch das *Ἴττω Ζεῦς*, das Kebes *τῇ αὐτοῦ φωνῇ* (62 A) vorbringt, an den Tag legt: so könnte man vermuthen, dass er in den Gesetzen, wo der Lacedämonier Megillos und der Kreter Kleinias antworten, die Wendung *τί μήν;* ausschliesslich brauchen würde. Und so findet sich's auch 23 Mal bei Kleinias und 8 Mal bei Megillos; dagegen bei dem Athenischen Fremdling, so viel ich bemerkte, nur ein einziges Mal (641 D). Im Theaitetos, der, wie man glaubt, nach Megara gravitirt, braucht dieser es 11 Mal und Theodoros 2 Mal, Sokrates gar nicht. Terpsion und Eukleides hatten nach dem Zusammenhange des Gespräches überhaupt keine Veranlassung, diese Wendung zu gebrauchen. Im Phaidros kommt es in Sokrates Munde 2 Mal, bei Phaidros 9 Mal vor. Nun wäre zu untersuchen, ob diese Wendung nicht möglicher Weise mit der Prosopopoiie zusammenhängt; denn im Gorgias z. B. kommt statt dessen überall und dicht gedrängt *Πῶς γὰρ οὔ;* vor, z. B. 476 C, D, 7 B, 8 C, 88 D, 95 D, 6 A, 8 A, D, 9 E. Aber es sind auch andere Leute, die dort sprechen, und man wird doch an Thessalien denken müssen, wo Gorgias blühte, weshalb Polos und Kallikles auch zu Dorismen keine Veranlassung bieten. Ich will hiermit natürlich nichts beweisen, weil man erst, wenn man über ein vollständiges Material gebietet, sichere Schlüsse ziehen kann; aber ich will doch nachdrücklich hervorheben, dass ich ein Recht zu haben glaube, solch ein vollständiges Material zu verlangen, um mich überzeugen zu lassen. Ich will die Fragen alle erst erwogen wissen, was der Personification angehören kann und was sich etwa unbewusst in Platon's

Sprachgebrauch eingeschlichen hat und welche Wendungen für welche andere an die Stelle getreten sind. Für die „Gesetze" z. B. scheint mir Dittenberger's Kriterium aus diesem Grunde vorläufig ohne Belang zu sein, weil die Scene Kreta ist und ein Athenischer Lakonerfreund dort mit einem Kreter und Lacedämonier redet. Ebenso sehe ich nicht, weshalb im Gorgias, auch wenn er später, als Dittenberger glaubt, geschrieben ist, Dorismen vorkommen müssten, wenn man die redenden Personen und die Motive dieser Streitschrift Platon's in Rechnung zieht.

Die Motive der Dialoge.

So sehr ich deswegen auch Dittenberger's sprachliche Kriterien schätze und ihn selbst beglückwünsche zur schönen Eröffnung einer fruchtbaren Erkenntnissquelle, so fest behaupte ich doch zugleich, dass erst eine grosse Reihe von Fragen und Untersuchungen erledigt sein müssen, ehe man sich mit ganz gutem Gewissen auf diese sehr verführerischen Indicien einlassen kann. Und wenn Dittenberger's Resultate nicht grossentheils, und zwar bei den wichtigsten Fragen, mit meiner Reihenfolge der Dialoge übereinstimmten, so würde ich noch weniger Zutrauen zu seinen Kriterien haben. Nimmt man aber die Dialoge heraus, die Dittenberger in die erste Gruppe setzt, während sie meiner Ueberzeugung gemäss nach dem Theaitetos geschrieben sind und also in seine zweite Gruppe gehören, wie z. B. Laches und Menon, so zeigt sich gleich, wie wichtig die Definition des Kunstcharakters der Platonischen Dialoge ist. Denn da sie Streitschriften sind, so musste Platon während des Schreibens mit den Schriften und Persönlichkeiten seiner Gegner im Geiste beschäftigt sein, und es ist ganz natürlich, dass der Stil die Färbung des Gegenstandes annimmt oder wenigstens damit in functioneller Coordination steht. Eine genauere Untersuchung aller Dialoge nach diesem Gesichtspunkte, d. h. nach den dem Platon vorliegenden und zu bekämpfenden Schriften, müsste daher erst zu leisten sein. Man hat aber bis jetzt kaum angefangen zu ahnen, wie weit bei Platon die Polemik geht, und ich hoffe, dass diese Schrift zur Förderung solcher Untersuchungen anregen wird; denn es ist wohl merkwürdig, wie viel Neues da noch gefunden werden kann.

Was die übrigen Partikeln anlangt, wie *καθάπερ*, *ὥσπερ* etc., so sind die Zahlen, womit man operiren kann, so verschwindend

klein, und der Gebrauch derselben ist auch meistens so gemischt und so sehr von dem Inhalt der Rede und der ästhetischen und philosophischen Configuration derselben abhängig*), dass es nicht rathsam scheint, darauf ein Gebäude zu errichten. Gleichwohl ist es immer sehr werthvoll, wenn alle diese Partikeln und ihr Vorkommen statistisch zur Uebersicht gebracht werden. Ausser den Partikeln müsste man aber auch den übrigen Sprachschatz nicht verachten. Und dann würde ich rathen, auch auf die Syntax im grossen Stile einzugehen, um z. B. den stilistischen Charakter, der sich im Charmides und Protagoras findet, mit dem im Kriton und in den Gesetzen zu vergleichen. Denn mich dünkt, dass so, wie Platon im Kriton redet, sowohl der Sinnesart als der Ausdrucksweise nach, nur ein alter Mann sprechen kann und kein Jüngling und auch Platon nicht unter fünfzig oder sechszig Jahren. Doch über den Platonischen Stil in dem höheren Sinne, der die Art der Gedankenentwickelung und Darstellung im Ganzen betrifft, findet sich ja noch, so viel ich wüsste, keine Untersuchung.

Zur Chronologie des Theaitetos.

a. Bergk's Methode.

Den gar nicht zu überschätzenden Dienst, welchen uns das stilistische Kriterium**) bietet, kann man kaum besser illustriren, als durch Bergk's Räsonnement über die Zeit der Abfassung

*) Das Vorkommen von Geburten, Todesfällen, Verbrechen u. s. w. ist von constanten Bedingungen abhängig; das Vorkommen mancher Partikeln hängt aber jedesmal von dem genus dicendi und dem Inhalte der Dialoge ab, und es können deshalb die Dialoge nicht so einfach nebeneinander gestellt werden.

**) Für die meisten Dialoge ist das Kriterium selbst einem Buchbinderverstand palpabel; für die Dialoge gemischter Form reicht aber auch eine geringe Unterscheidungskraft aus; denn dass z. B. im Euthydem die Disputation erzählt, im Parmenides aber dramatisch behandelt wird, kann doch ein Jeder leicht bemerken. — Meine „Literar. Fehden" haben in der Deutschen Literatur-Zeitung in Berlin eine erstaunlich kluge Beurtheilung gefunden. Der Recensent Emil Heitz hat nämlich Wind davon bekommen, dass meine Forschung unbekümmert um die herrschende Strömung angestellt ist. Er findet deshalb, indem er mit ein paar Zeilen über das ganze Buch hinweggeht, dass die bisherige und von ihm gemeinte Forschung

des Theaitetos; denn es zeigt sich, dass auch die besten Köpfe rathlos umherirren müssen, wenn sie ohne Methode und feststehende Punkte blos nach geistreich gefundenen Anklängen und Vermuthungen argumentiren und Kartenhäuser aufbauen, indem sie Hypothesen mit Hypothesen verknüpfen. Ich hütete mich darum in meinen früheren Schriften wohl, auch nur ein Wort über die Reihenfolge und Chronologie der Dialoge zu äussern, weil mir alle die bisherigen Versuche darüber keine Spur einer wissenschaftlichen Methode zeigten und Schleiermacher besonders ganz romantisch nach subjectiven Eingebungen zu orakeln schien.

Wenn ich nun Bergk's Versuch über Theaitetos charakterisiren soll, so kann ich über ihn kaum etwas Anderes sagen, als was ich schon im ersten Bande über Bake bemerkte. Man hat bei Bergk immer das Gefühl, mit einem Manne von Genie

---

über Platon durch meine Arbeit keinen Schritt vorwärts gekommen wäre. Darin hat er nun offenbar Recht, ja er hätte sogar auch sagen können, dass die bisherige Forschungsweise dadurch rückwärts gegangen sei und überhaupt bald abschwinden werde.

Ich will hier eine Probe dieser alten und abgelebten Weisheit vorführen. Man findet sie in der eben erschienenen „Gesch. d. griechisch. Literat. von K. O. Müller, fortgesetzt von Emil Heitz II, Bd. 2. 1884, S. 197“. Dort wird über mein Theaitetos-Kriterium bemerkt, dass Platon zwar das Schleppende in den erzählten Dialogen empfunden und darüber eine Aeusserung im Theätet gemacht habe; „vollständig verkehrt wäre es jedoch, ihr (dieser Aeusserung Platon's) irgend welche bedeutendere Tragweite beilegen zu wollen, wie dies versucht worden ist“. Nun ist man neugierig, wie der Recensent Platon's sehr einleuchtende eigene Aeusserung und meine Folgerungen zu beseitigen verstehen wird. Die Lösung ist brillant. Weil nämlich die Unterredung zwischen Sokrates, Theätet und Theodorus nicht einfach erzählt werde, sondern nach einer vorhergegangenen sorgfältigen Aufzeichnung zur Vorlesung gelange, so sei nichts natürlicher, als der Wegfall jener, den Wechsel der Redenden bezeichnenden Angaben. „Was da, wo mündliche Mittheilung stattfindet, vollständig gerechtfertigt erscheint, wenn es auch unbequem ist, dies liesse sich bei einem bereits niedergeschriebenen Dialoge in keiner Weise erklären.“ Es ist geradezu überraschend, wie Heitz wider Willen meine Auffassung annimmt und sogar überbietet; denn ich beschränkte mein Urtheil auf Wiedererzählung von Disputationen, wo die Antworten, wie auch Platon sagt, blos Zustimmung oder Widerspruch auszudrücken haben, Heitz aber verurtheilt den ganzen erzählten Dialog. Er glaubt zwar gerade gegen meine Auffassung zu sprechen; allein es kommt ihm nicht nach Wunsch aus; denn Platon ist doch der Verfasser des Theaitetos,

umzugehen; denn er ist selbständig in seinen Urtheilen und lässt sich nicht durch das Geschrei der herrschenden Ansichten stören. Er ist auch ein aufmerksamer Leser, der mit feinem Gefühl die Gesinnung des Schriftstellers wahrnimmt, und, wie sich das freilich von einem Gelehrten ersten Ranges von selbst versteht, ein Freund der Philosophie. Begabt wie Wenige, um etwas Glänzendes zu leisten, konnte er trotzdem hier nur einige glückliche Treffer thun, und das Ganze musste ihm missrathen, weil er, ebenso wie Bake, ohne Methode auf einem noch ganz ungeordneten Boden arbeitete.

1. Bei der Datirung des Theaitetos.

Um diesen Schlusssatz zu beweisen, können wir beliebig in Bergk's Abhandlung hineingreifen; jedes einzelne Räsonnement daselbst giebt die hinreichende Prämisse (man bedarf blos die propositio minor). Ich will aber gleich die Hauptsache nehmen. Bergk bestimmt den Theaitetos durch Beziehung auf Xenophon's Agesilaos und setzt ihn Ol. 105, 4 oder nicht später als Ol. 106, 1, also 357/56. Nun findet er aber in demselben Dialog einen Angriff auf Isokrates. Er sagt S. 19 „Diese vernichtende Kritik ist, so viel wir wissen, das letzte Wort, was Platon mit Isokrates gewechselt hat, er nennt ihn einen kleinen Geist (*σμικρὸς τὴν ψυχήν*), der nichts weiter ist als ein findiger Advocat (*δριμὺς καὶ δικανικός*).“ S. 21: „Dass kein Anderer als Isokrates gemeint ist, bezeugt Plato selbst, wenn er jene Zurechtweisung mit den Worten beginnt: *ὅταν δέ γέ τινα αὐτός, ὦ φίλε, ἑλκύσῃ ἄνω καὶ ἐθελήσῃ τις αὐτῷ ἐκβῆναι ἐκ τοῦ· τί ἐγὼ σὲ ἀδικῶ κτλ.*“ —

sollte ich meinen. Heitz vergisst dies und glaubt, Platon stände vor einem schon geschriebenen Dialog mit gebundenen Händen und könnte nun nicht mehr erzählen. Allein sind denn nicht alle Dialoge Platon's schliesslich niedergeschrieben, wenn er mit der Arbeit fertig ist? Wenn nun Platon das Niederschreiben unterlassen und an Heitz seine Dialoge „mündlich mitgetheilt“ hätte, dann würde dieser die Weitschweifigkeit der Erzählung rechtfertigen. Da aber die Dialoge sämmtlich, genau ebenso, wie der betreffende Dialog im Theaitetos, den der Knabe vorliest, von Platon „sorgfältig aufgezeichnet“ und „bereits niedergeschrieben“ waren, ehe sie Heitz kennen lernte, so wäre nach seiner Meinung die unbequeme Darstellungsweise, wie sie nur bei mündlicher Mittheilung gerechtfertigt ist, in keiner Weise zu erklären. — Das sind die Ritter, die ausgeschickt werden, um mit mir zu streiten, und die doch nur verstehen, sich in ihrer eigenen Klinge zu schneiden.

Man sieht, Platon hat hier mit einem reinen Processredner zu thun. Ich will nun gar nicht untersuchen, ob dies besser auf Lysias oder einen Anderen als Isokrates passt, sondern nur zeigen, dass es auf Isokrates wenigstens ganz unmöglich passen kann, wenn der Dialog Ol. 105, 4 geschrieben ist, also 23 bis 24 Jahre nach dem Panegyrikos, wo Isokrates schon, wie er selbst sagt, seine gerichtlichen Reden hinter dem Rücken hatte. Man müsste doch gänzlich darauf verzichten, von Isokrates' Thätigkeit ein auch nur annähernd verständliches Bild zu gewinnen, wenn er beinahe ein Menschenalter nach dem Panegyrikos, also nach einer langen Zeit, in welcher er immer grossartige Pläne der allgemeinen Politik in's Auge fasst und mit Fürsten und grossen Staatsmännern verkehrt, nur als „findiger Advocat" charakterisirt werden könnte. Ist also die Beziehung auf Isokrates richtig, so ist die Zeitbestimmung des Dialogs und also die Beziehung auf Agesilaos falsch und umgekehrt. Da nun beide sich einander aufhebende Argumente mit dem gleichen Gefühl von Sicherheit vorgetragen werden, so zeigt sich, dass gar keine Methode und objective Beweisführung, sondern nur ein geistreiches Tasten und Rathen in Bergk's Abhandlung herrscht, die, wenn man die an den Tag gelegte Gelehrsamkeit als einen überflüssigen Schmuck bei Seite schiebt, auch den letzten Schimmer von Kraft verlieren würde.

2. Bei der Datirung des Euthydemos.

Ich brauche kaum anzudeuten, wie völlig diese Datirung des Theaitetos mit der jugendlichen Haltung der darin geführten Reden, die nicht nach einem Zweiundsiebenziger schmecken, im Widerspruche steht, wie ebenso mit dem oben nachgewiesenen Kriterium der Stilveränderung, die mit dem Theaitetos beginnt: ich will nur noch als Probe für Bergk's Methodelosigkeit seine Datirung des Euthydem anführen.*)

*) Er schreibt wörtlich S. 27: „Wenn Sokrates gleich im Eingange des Dialogs auf die Frage nach der Heimath der Sophisten anwortet *οὗτοι τὸ μὲν γένος, ὡς ἐγᾦμαι, ἐντεῦϑέν ποϑέν εἰσιν ἐκ Χίου*, so wird damit die Insel Chios als Glied des Bundesstaates bezeichnet, an dessen Spitze Athen stand. So konnte sich Platon vor der Stiftung des neuen Seebundes Ol. 100, 3, der besonders durch die Mitwirkung der Chier zu Stande kam, nicht ausdrücken. Diesem Verhältniss machte der Bundesgenossenkrieg, der Ol. 105, 4 durch den Abfall von Chios und anderen Inseln herbeigeführt wurde, ein Ende. Dadurch ist für die Feststellung der Chronologie dieses Dialogs eine feste Begrenzung gewonnen."

Weil nämlich Sokrates von den beiden Sophisten sagt: „sie sind, wie ich glaube, dortwoher, aus Chios", so muss der Dialog zwischen Ol. 100, 3 und 105, 4 geschrieben sein. Warum das? fragt man ganz erstaunt. Bergk antwortet: „So konnte sich Platon (zu einer anderen Zeit) nicht ausdrücken." Hierbei spricht nun blos ein Gefühl; Bergk hätte die Gründe aber wenigstens vor sich selbst entwickeln müssen, was er nun uns überlässt. Wir müssen deshalb rathen. „Dortwoher, aus Chios" ist gewiss eine Anspielung auf besondere Beziehungen Athens zu Chios. Wenn Bergk nun meint, „Sokrates hätte sich vor der Stiftung des neuen Seebundes, der besonders durch die Mitwirkung der Chier zu Stande kam, nicht so ausdrücken können", so setzt er offenbar freundliche Beziehungen voraus. Trotzdem kann er sie nicht vorausgesetzt haben, weil er doch nicht übersehen haben wird, dass Sokrates diese sophistischen Brüder als ein grosses Uebel betrachtet, das von Chios oder Thurii oder sonstwoher (Euthyd. 288 B) nach Athen gekommen ist. Mithin muss Bergk wohl gemeint haben, dass Platon, weil er die Seeherrschaft Athens überhaupt als ein grosses Uebel bekämpfte, deshalb den beiden Sophisten einen odiösen Ursprung zuwies, als wollte er ironisch sagen: das ist nun schon eine von den schönen Früchten, die uns die Hegemonie verschafft. Allein diese Argumentation wird von Bergk auch nicht einmal angedeutet. Er sieht zwar, dass Platon den beiden sophistischen Brüdern gegenüber einen „ungewöhnlich derben, oft geradezu unfeinen Ton der Invective, der an die Ausgelassenheit der älteren Komödie erinnert", anschlägt; er bringt diese zutreffende Bemerkung aber mit jener Anspielung auf Chios in gar keinen Zusammenhang. Folglich scheint bei Bergk „dortwoher, aus Chios" gleichbedeutend mit „aus dem uns verbündeten Chios" zu sein, und so kommt es schliesslich heraus, dass blos die in Bergk's Seele vorhandene Meinung, der Dialog sei so spät verfasst, ihn veranlasste, bei jener Erwähnung von Chios ohne weiteren Grund an die Zeit der Hegemonie zu denken und diese Ideenassociation für einen Beweis zu halten. Weil Bergk also den Beziehungspunkt, der nach seinem Gefühl in den Worten „dortwoher aus Chios" irgendwo und irgendwie stecken sollte, nicht zu begrifflicher Klarheit weder für Andere, noch für sich gebracht hat, so kann auch von keiner Methode, von keinem Princip der Interpretation, von keinem Indicium, kurz von keiner Logik in seiner Behauptung die Rede sein.

Da Bergk so treffend den „geradezu unfeinen Ton und die Ausgelassenheit der älteren Komödie“ in dem Euthydemos hervorhebt, so hätte er demgemäss auch die Zeit in Coordination setzen sollen. Es war die Zeit, wo Platon in näherer Beziehung zu Aristophanes stand (der ihm trotz aller Satire immerhin einen Freundschaftsdienst damit geleistet hatte, seine politischen Erfindungen an die grosse Glocke zu hängen), einige Jahre vor der Abfassung des Aristophanisch gehaltenen Symposion. Für die Zeit von Ol. 105 stimmt der Ton dieser Euthydemos-Komödie aber weder zur gleichzeitigen Bühne, noch zu dem hohen Alter Platon's.

b. Bergk's und Rohde's Datirung des Theaitetos.

Bergk's Hypothese.

Es ist sehr anzuerkennen, dass Bergk für den Excurs im Theätet eine bestimmte Beziehung und zwar eine kürzlich erschienene Lobrede auf einen König oder Tyrannen fordert und demgemäss den Dialog zu datiren sucht. Das ist der Weg, der auch das Programm meiner „Literar. Fehden“ bildete. Wenn er aber an den Agesilaos von Xenophon denkt und mit seiner subjectiven und unmethodischen Art, die Gewissheit eines Schlusssatzes zu bestimmen, blos versichert (a. a. O. S. 8): „Es ist mir nicht zweifelhaft, dass Platon eben diese Worte (Xenophon's) vor Augen hatte“, so muss man über die Unvorsichtigkeit des grossen Philologen staunen. Ich will mich nicht dabei aufhalten, wie Bergk sich S. 6 und 7 abmüht, dem Platon die Reihe der Ahnen des Agesilaos vorzurechnen; denn es genügt, einen Blick in Xenophon's Lobrede zu thun, um zu sehen, dass sich dort weder eine Zahl angegeben findet, noch überhaupt anders als ganz im Vorübergehen die Erzählung (*ἀπομνημονεύεται*) von der glänzenden Abkunft vom Herakles erwähnt wird. Es ist ja wahr, dass selbst dies für Platon's höhere Gesinnung unangemessen erscheinen musste; hatte er doch in edlerer Weise die herrliche Abkunft seiner eigenen Familie im Charmides gefeiert, ohne der faden Schmeichelei einer Abstammung von Herakles oder den Göttern zu bedürfen. Gleichwohl war Xenophon, vielleicht gewarnt durch Platon's Kritik im Theaitetos*), vorsichtig gewesen und hatte nur auf Erzählungen

*) Xenoph. Agesil. I. 3. *Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ταύτῃ γ' ἄν τις ἔχοι καταμέμψασθαι κτλ.* Platon hatte gesagt Theaet. 174 D *ἔν τε τοῖς ἐπαίνοις καὶ*

(ἀπομνημονεύεται) verwiesen, ohne selbst die Genealogie zu vertreten. Darum müssten wir den Charakter Platon's schlecht kennen, wenn wir ihm mit Bergk zutrauten, dass er sich sollte hinreissen lassen, in sophistischer Weise Xenophon's Aeusserungen zu verdrehen und ihm die Aufzählung der Ahnen unterzuschieben und mit Bergk, „wenn man, wie billig, die vormundschaftliche Regierung des Lykurg mitrechnete", 25 Ahnen herauszuklügeln. Es bedarf gar keines weiteren Beweises; denn Jeder kann sehen, dass die Stellen bei Platon und bei Xenophon nicht congruiren ihrem Wortlaute nach und nicht stimmen ihrer Beurtheilung nach.

Wer würde auch glauben, dass Platon den Agesilaos in erster Linie als einen Tyrannen (τύραννον ἢ βασιλέα) bezeichnen möchte, wenn er auf Xenophon's Lobrede anspielen wollte! War denn Agesilaos ein Tyrann oder König in dem Sinne, wie Polykrates, Euagoras, Dionysios, Jason u. A.? Ich wüsste auch nicht, dass Agesilaos in Sparta hinter Mauern gelebt hätte?*) Ebensowenig wird uns Xenophon's Lobrede den Eindruck machen, als habe er darin einen Rinderhirten oder Sauhirten (συβώτην) geschildert u. s. w. Kurz, ich wüsste nicht, wie man die Congruenz der beiden Stellen begreiflich machen könnte, wenn man auch dem Platon noch so viel mehr sittliches Gefühl als dem Xenophon zuschreiben muss.

Inzwischen ist auch eine Abhandlung von dem feinen Kenner griechischer Literatur Erwin Rohde erschienen**), der unabhängig von Bergk mit ihm zu demselben Resultate, wenigstens was die Datirung betrifft, gelangt ist, obgleich Rohde viel vorsichtiger als Bergk die directe Beziehung Platon's auf Xenophon mir nicht auszusprechen und nicht zu fordern scheint. Als Gegner und Provocirende nennt er nur „Redner" und lässt darum die nähere Untersuchung offen. Interessant ist aus seiner Abhandlung zu entnehmen, dass auch der Stammbaum des Philippos von Macedonien in 25 Gliedern bis zu Herakles geführt wurde. Aus einem zweiten Artikel

Rohde.

τῶν ἄλλων μεγαλαυχίαις, οὐ προσποιητῶς, ἀλλὰ τῷ ὄντι γελῶν. Darauf kann sich Xenophon auch beziehen, wenn er sagt: τῇδέ γε μὴν καὶ κοινῇ ἄξιον ἐπαινέσαι τήν τε πατρίδα καὶ τὸ γένος αὐτοῦ.

*) Plat. Theät. 174 E σηκὸν ἐν ὄρει τὸ τεῖχος περιβεβλημένον.

**) Jahrb. f. class. Philol. von Fleckeisen 1881, S. 321 und 1882, S. 81 zweiter Artikel.

Rohde's, der gegen einen Angriff von Karl Köstlin gerichtet ist, erlaube ich mir drei treffende Bemerkungen (S. 88) auszuziehen, die den Charakter des Platonischen Excurses näher determiniren und für uns als Prooimion brauchbar sind: „Vor Allem aber, das muss ja ein jeder Leser des Excurses fühlen (wie es schon Schleiermacher gefühlt hat), dass Platon antworten will auf eine Provocation, von rednerischer Seite, und zwar auf eine solche Provocation, die er einer so schwerwiegenden Antwort für würdig hielt.“ Und zweitens S. 89: „Welche Platonische Schrift der Redner getadelt hatte, wäre wohl vermessen bestimmt angeben zu wollen. Ich freilich habe mich nie dem Eindruck entziehen können, dass 176e. 177a Platon selbst auf seine Bücher vom Staate hinweise.“ Und drittens: „Das aber wird wohl Jeder zugeben, der den tiefbewegten Klang des ganzen Excurses voll auf sich will wirken lassen, dass zu einer solchen Ergiessung seines innersten Gefühls Platon nicht bewogen sein kann, durch irgend eine beiläufig in eine Rede ganz anderen Inhalts eingelegte lobende Flöskel, sondern eben durch ein *ἐγκώμιον* eines Redners, welches absichtlich dem philosophischen Ideal des *εὐδαιμονέστατος* ein Bild weltlicher Herrlichkeit in dem Preise eines Königs, entgegenstellen wollte, und zwar eines Königs, von dem nicht alte Sage unzuverlässig berichtete, sondern dessen *εὐδαιμονία* noch vor den Augen der Zeitgenossen sichtbar leuchtete.“ Es ist schade, dass Rhode durch diese vorzüglichen und tief in die Sache eindringenden Bemerkungen sich nicht vor dem Glauben an die eitle Versicherung des Isokrates, dass er zuerst eine solche Lobrede geschrieben habe, schützen konnte; denn seine Behauptung: „es sei unzweifelhaft, dass ein solches *ἐγκώμιον* auf einen Zeitgenossen nicht vor 374 verfasst sein konnte“, beruht doch nur auf dem Glauben an den unglaubwürdigen Isokrates.*)

c. Neue Hypothese.

Nachdem ich nun die neuesten Aeusserungen der Gelehrten, soweit sie mir bekannt geworden sind, angeführt habe, müssen wir unsere eigenen Wege verfolgen. Nach heuristischer Logik

*) Isokrates mag Recht haben, wenn er blos die von ihm gewählte Form des Enkomiums in's Auge fasst; sonst sind z. B. auch Xenophon's Memorabilien und Symposion und Platon's Symposion und Phaidon der Sache nach zu den Enkomien zu rechnen.

stellen wir erst die festen Beziehungspunkte vor Augen und schliessen daran immer die Frage nach dem jedesmal functionell coordinirten Beziehungspunkte. Also 1. Platon antwortet auf eine Provocation. Das wird, so viel ich sehe, von Niemand bestritten. Da nun Xenophon's Agesilaos in keiner Weise gegen Platon provocirend geschrieben ist, so fragt sich, wer Platon provocirt haben könne? Gewiss doch eine ihm feindlich gesinnte und bekannte Persönlichkeit, von der wir gehört haben müssen. 2. Platon handelt von Lobpreisungen der Tyrannen und Könige. Da nun Agesilaos kein Tyrann war, so kann natürlich Xenophon's Enkomium nicht in Frage kommen, und wir müssen vielmehr einen Tyrannen suchen, mit dem Platon irgendwie Fühlung gehabt hatte, um in solche Entrüstung gerathen zu können. 3. Platon bezieht sich auf einen noch lebenden Tyrannen. Da der Theaitetos vor Menon und daher vor dem Phaidros, also sicher einige Jahre vor 380 abgefasst ist, so muss der Tyrann in dieser Zeit geblüht haben. 4. Da der Tyrann als nach menschlichen Begriffen ungeheuer reich und als grosser Länderherr geschildert wird, so werden wir wohl für diese Zeit keinen Anderen zu nennen wissen, als den Dionysios von Syrakus.

Wenn sich nun für diesen Beziehungspunkt die Coordination ungezwungen ergiebt, so convergiren nach dieser Richtung auch die Linien von den übrigen Punkten; denn mit dem Dionysios hatte Platon Fühlung gehabt und konnte mit Recht über ihn entrüstet sein. Da nun eine Provocation von einer feindlichen Seite ausgegangen sein muss, so können wir nur auf den Kreis von Dionysios kommen und zwar doch wohl gleich auf den Gefährlichsten und für Platon Feindseligsten. Nämlich auf wen anders, als auf Philistos? Alles kommt nun darauf an, ob dieser eine Lobrede auf Dionysios geschrieben und zu welcher Zeit? Wenn auch dieses zutreffen sollte, so wäre der Excurs im Theätet vollständig erklärt.

Philistos' Enkomion.

Nun wissen wir aber, dass Philistos im Jahre 386 des Landes verwiesen wurde, nach Adria oder nach Epirus ging*) und dort seine berühmte Geschichte

*) Plutarch. de exilio 14 *καὶ γὰρ τοῖς παλαιοῖς αἱ Μοῦσαι τὰ κάλλιστα τῶν συνταγμάτων καὶ δοκιμώτατα, φυγὴν λαβοῦσαι συνεργόν, ἐπετέλεσαν. Θουκυδίδης Ἀθηναῖος συνέγραψε τὸν πόλεμον — — ἐν Θράκῃ περὶ τὴν Σκαπτὴν ὕλην, Ξενοφῶν ἐν Σκιλλοῦντι τῆς Ἠλείας, Φίλιστος ἐν Ἠπείρῳ, Τίμαιος ὁ Ταυρομενείτης ἐν Ἀθήναις.*

Siciliens schrieb. Es wäre aber verkehrt, wenn man sich einbildete, dass dieser Mann eine rein ideale Aufgabe verfolgt hätte; nein, er hatte den bestimmten Zweck, die Gunst des Dionysios wiederzugewinnen. Zu diesem Zweck legte er seine Schmeichelei und Verherrlichung des Dionysios möglichst prachtvoll an; denn wie wenig grossartig er die Verbannung trug, zeigt Plutarch, der seine Jeremiaden (über die, von der Herrlichkeit des tyrannischen Lebens zur Niedrigkeit herabgesunkenen Töchter des Leptinos) mit den Klageliedern eines nach Purpur und Gold verlangenden Weibes vergleicht.*) Plutarch hebt auch (De malign. Herod.) hervor, dass Philistos alle Ungerechtigkeiten des Dionysios weggelassen hätte. Und Pausanias**) zweifelt, ob er, wenn Philistos die Scheusslichkeiten aus dem Leben des Dionysios zudeckt, den Grund für genügend gelten lassen solle, dass Jener gern nach Syrakus habe zurückkehren wollen. Cicero***) hat seinen besonderen Genuss an dem Werk des Philistos über Dionysios, denn dieser wäre ein grosser Fuchs gewesen und Philistos sein Intimus.

Dass Philistos also in der Verbannung über Dionysios geschrieben und zwar mit dem Zwecke, zurückgerufen zu werden, das wird von allen Seiten bezeugt. Daraus folgt aber von selbst, dass diese Schrift eine Art von Enkomium gewesen ist. Es versteht sich ferner, dass er die Abkunft des Dionysios von den Göttern herleitete, auch wenn dies nicht überliefert wird; denn dies ist nun einmal für die *Διοτρεφέες* Stil bei den Griechen von Homer an. Und da kann kein Zweifel sein, dass er auf den Herakles zurückging. Wenn Suidas nicht den Philiskos mit dem Philistos vermischte, würde ich die dort angegebene Schrift *γενεαλογία* mit hierherziehen. Hatte Philistos aber sein erstes Buch *περί Σικελίας* überschrieben und 386 angefangen zu schreiben, so wird das zweite Buch *περὶ Διονυσίου*†) etwas später verfasst

---

*) Plutarch. Timoleont. XV. *ὥστε μοι — τὰς Φιλίστου φωνάς, — — φαίνεσθαι θρήνους γυναικὸς — — πορφύρας καὶ χρυσία ποθούσης.*

**) Pausanias (Facius I, 14 p. 49) *εἰ δὲ καὶ Φίλιστος αἰτίαν δικαίαν εἴληφεν, ἐπελπίζων τὴν ἐν Συρακούσαις κάθοδον, ἀποκρύψασθαι τῶν Διονυσίου τὰ ἀνοσιώτατα.*

***) Ciceron. Epist. ad Q. fr. II, 13. Me magis de Dionysio delectat. ipse enim veterator magnus et perfamiliaris Philisto. De oratore II, 57, Philistus Dionysii tyranni familiarissimus.

†) Dionys. ad Cn. Pomp. 5.

sein. Wie schnell sie aufeinander folgten, und ob Philistos nicht noch vor Vollendung der Sikelischen Geschichte zu der panegyrischen und praktischeren Schrift überging, das lässt sich vielleicht nicht genau bestimmen. Jedenfalls aber muss das Buch über Dionysios vor dem Theätet herausgekommen sein, weil der Ausfall Platon's auf dieses Enkomium damit in Coordination steht. Da wir nun für die Verbannung das Jahr 386 haben und der vor dem Menon (383) und nach dem Phaidon (384) verfasste Theätet auch in das Jahr 384 fallen muss, so bleibt für die Lobschrift auf den Tyrannen nur die Zeit von 385 bis 384 übrig, und es ist auch höchst wahrscheinlich, dass er zwar nicht im ersten Jahre, wo der Zorn des Tyrannen noch glühte, aber doch möglichst bald darauf, ehe die früheren intimen Beziehungen durch die Zeit weggewaschen wären, den Versuch gemacht habe, durch grossartige Schmeichelei sich wieder in Gunst zu setzen. Mithin nehme ich als probabel an, dass die Schrift im Jahre 384 erschien, nachdem Platon den Phaidon hinter sich hatte und während er an dem Theaitetos schrieb, weshalb er in dem Excurse sofort darauf reagirte.

Platon's Entrüstung wird uns aber völlig begreiflich, wenn wir an seine Erlebnisse in Syrakus und an seine genaue persönliche und unliebsame Bekanntschaft mit diesen beiden durchtriebenen Menschen (veterator magnus bei Cicero) denken und damit das Urtheil der unbefangenen Kritiker vergleichen. Denn selbst der Halikarnassier beschreibt den Charakter des Philistos als schmeichlerisch, tyrannenfreundlich, gemein und ohne Grösse*), und man möchte fast glauben, dass er bei dieser Charakteristik sich Platon's Urtheil im Theaitetos zu eigen gemacht hätte.

Philistos und Platon bei Dionysios.

Wenn Platon dann auf seine Erlebnisse am Hofe von Syrakus zurückblickt und sich im Vergleich mit Philistos charakterisirt, so erhalten wir ein so anschauliches Bild, dass ein Maler eine Scene bei Dionysios darnach ausführen könnte. Denn der pfiffige Philistos ist in allen Rechtshändeln wohlbewandert und versteht sich auf's Processmachen und das Mein und Dein, während Platon dabei nicht aus und ein weiss und wie ein Kind Lachen erregt wegen seiner Unerfahrenheit. Dies stimmt

*) Dionys. ibid. *ἦθος δὲ κολακικὸν καὶ φιλοτύραννον ἐμφαίνει καὶ ταπεινὸν καὶ μικρολόγον.* Plat. Theaet. 175 D *τὸν σμικρὸν ἐκεῖνον τὴν ψυχήν.*

mit Diodor's Bericht, der von Philistos sagt, dass er die angesehensten Bürger planmässig verleumdet und angeklagt hätte*), um endlich durch Dionysios mit zur Macht zu kommen, und dass er der gewandteste und nützlichste und treueste Freund der Tyrannen gewesen sei. Denn ohne völlige Gewissenlosigkeit liess sich eine solche Rolle bei Dionysios nicht spielen. Wenn Platon aber, wie er selbst erzählt, die Unterhaltung der Gesellschaft von den Rechtshändeln, bei denen Dionysios als gerechter Richter brillirte, auf ein philosophisches Thema abgelenkt und den Philistos gefragt hätte, was denn die Idee von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit sei und wodurch sie sich untereinander und von allen Dingen sonst unterschieden, und worin in Wahrheit die Glückseligkeit eines Königs und eines jeden Menschen bestehe, worin die Unseligkeit, und wie die Natur eines Menschen beschaffen sein müsse, um jedes von beiden zu erwerben; dann wäre es der kleinen Seele des Philistos schwindlicht geworden und es wäre ihm nun umgekehrt wie Platon ergangen; denn nun sei er in Verlegenheit und Verwirrung gerathen und hätte unverständliches Zeug vorgebracht, zum Lachen für Alle, die nicht wie Sclaven erzogen wären.**) Man

---

*) Diodor. 13, 19. *συγκατηγόρησε δὲ καὶ τῶν ἄλλων τῶν ἐπισημοτάτων πολιτῶν* — — 92: *πάντα δὲ πρὸς τὴν τῶν ἀκουόντων προαίρεσιν καὶ τὴν ἰδίαν ἐπιβουλὴν δημηγορήσας οὐ μετρίως ἐξῆρε τὸν τῶν ἐκκλησιαζόντων θυμόν.* 14. 16 *πλείστας μὲν καὶ μεγίστας χρείας παρεσχημένος τοῖς τυράννοις, πιστότατος δὲ τῶν φίλων τοῖς δυνάσταις γεγονώς — πρακτικώτατον τῶν φίλων.*

**) Platon. Theaet. 175 C. *ὅταν δέ γέ τινα* (Philistos) *αὐτὸς* (Platon) *ἑλκύσῃ ἄνω καὶ ἐθελήσῃ τις* (Platon) *αὐτῷ* (Philistos) *ἐκβῆναι ἐκ τοῦ τί ἐγὼ σὲ ἀδικῶ καὶ σὺ ἐμέ; εἰς σκέψιν αὐτῆς* (Idee) *δικαιοσύνης τε καὶ ἀδικίας, τί τε ἑκάτερον αὐτοῖν καὶ τί τῶν πάντων ἢ ἀλλήλων διαφέρετον; ἢ ἐκ τοῦ εἰ βασιλεὺς* (mit Beziehung auf Dionysios) *εὐδαίμων κεκτημένος πολὺ χρυσίον, βασιλείας πέρι κτλ.* (Solche Fragen würden natürlich an den meisten Höfen sehr wenig am Platze sein und einen komischen oder peinlichen Eindruck machen; bei Dionysios waren sie zwar möglich, führten aber wegen ihres prophetischen und religiösen Ernstes zum Bruch.) *περὶ τούτων ἁπάντων ὅταν αὖ δέῃ λόγον διδόναι τὸν σμικρὸν ἐκεῖνον* (Philistos) *τὴν ψυχὴν καὶ δριμὺν καὶ δικανικόν, πάλιν αὖ τὰ ἀντίστροφα ἀποδίδωσιν· ἰλιγγιῶν τε ἀφ' ὑψηλοῦ κρεμασθεὶς καὶ βλέπων μετέωρος ἄνωθεν* (wegen der Allgemeinheit) *ὑπὸ ἀηθείας ἀδημονῶν τε καὶ ἀπορῶν καὶ βαρβαρίζων κτλ.* Dionysios hatte den Platon zuerst mit den höchsten Ehren ausgezeichnet und seine Freimüthigkeit ertragen. Nachher stiess er sich an diesen hohen Begriffen von Glückseligkeit und Gerechtigkeit, wodurch gemessen er selbst klein werden

muss nicht glauben, dass diese Beschreibung Platon's auf keine wirkliche Unterhaltung am Hofe eines Königs passe; denn es ist freilich wahr, dass nicht alle Fürsten gebildet genug sind, um ein philosophisches Gespräch aufkommen zu lassen; und die meisten Hofleute heut zu Tage müssten wohl auch bekennen, dass es ihnen dabei ähnlich wie dem Philistos gehen würde, und dass es überhaupt nicht Brauch sei bei Hof, über Anderes als über Persönlichkeiten und Thatsachen zu sprechen oder kurze Anekdoten zu erzählen. Immer aber hat es auch Fürsten von höherem Geiste gegeben, die wie Salomo Weisheit liebten oder der Religion und der Kunst huldigten, und zu diesen gehörte nach Platon's Urtheil auch Dionysios, wenigstens seiner Anlage nach, wenn er auch durch seine Schicksale und Umgebung verdorben wurde. Dass er aber die Philosophie bevorzugte und Philosophen von allen Seiten heranzog und dass gerade an seinem Hofe philosophische Gespräche florirten, wenn auch nicht in dem streng dialektischen und prophetischen Stile Platon's, das wird von allen Berichterstattern bezeugt. Und diese Gespräche waren es gerade, wodurch der Bruch zwischen Dionysios und Platon erfolgte.

Nun wollen wir auch noch den schon erwähnten plastischen oder malerischen Zug der Platonischen Beschreibung hinzunehmen. Er schildert uns den Philistos, wie er als ein gewandter Hofmarschall oder Adjutant den Reisesack des Dionysios bequem für den Herrn und flink zu packen versteht, indem er eine Rolle übernimmt, die bei Privatleuten dem Kammerdiener anvertraut wurde; wie er um alle Finessen der Kochkunst weiss und als Mundschenk für die Delicen des fürstlichen Herrn sorgt; und wie er die glatten Schmeicheleien dabei immer bereit auf der Zunge hat. Dagegen sieht man nun Platon vor sich, wenn er sagt, Philistos verstehe es aber nicht, sich wie ein freier Mann bei solchen, für einen Diener passenden, unwürdigen Zumuthungen stolz und ablehnend in seinen Mantel zu hüllen, um frei seines Weges zu ziehen*), und er kenne nicht die sich ziemenden

---

musste. Diodor. XV. 7. *μεταπεμψάμενος γὰρ τὸν ἄνδρα τοῦτον (Πλάτωνα) τὸ μὲν πρῶτον ἀποδοχῆς ἠξίου τῆς μεγίστης, ὁρῶν αὐτὸν παῤῥησίαν ἔχοντα ἀξίαν τῆς φιλοσοφίας· ὕστερον δ' ἔκ τινων λόγων προσκόψας αὐτῷ παντελῶς ἀπηλλοτριώθη.*

*) Die Ausleger haben gemeint, Platon hätte wie ein Dandy Werth darauf gelegt, sein *ἱμάτιον* nach der Mode über die Schultern werfen zu

Worte, um im Gegensatz gegen die schmeichlerische Verherrlichung der unechten Glückseligkeit des Tyrannen das wahrhafte Leben der Götter und glückseliger Menschen zu preisen.**)

An diese Schilderung Platon's von seinen Erlebnissen und seinem Verhalten schliessen sich die Anekdoten willig an. Denn wie z. B. der bekannte Historiograph Gundling es sich gefallen liess, von den Höflingen an einem Seile aus dem Fenster herabgelassen und in den Fluss getaucht zu werden, und wie selbst Leibnitz Gedichte auf die Hunde der Prinzessinnen machte, so mussten sich auch die an dem Tische des Tyrannen in Syrakus Sitzenden Vieles gefallen lassen, was Platon's Stolz nicht vertrug. Aristipp liess sich von dem Herrn anspucken und riss dann den

---

können. So Stallbaum: philosophus scit pallium componere. Man kann den Chic im Umwerfen des Mantels zwar noch jetzt in Spanien und Malta studiren, wo dieser Mantel allerdings einen schönen und stattlichen Anblick giebt; allein es wäre doch wohl recht lächerlich, wenn man glaubte, die Platonische Philosophie bestände in diesen beiden Stücken, in dem feinen Tragen des Mantels und in der richtigen Ansicht von menschlicher Glückseligkeit. Es ist klar, dass das Umlegen des Mantels, wodurch man die Arme verhüllt und unbrauchbar macht, Ablehnung bedeutet und zugleich ein Zeichen giebt, dass man sich zum Gehen fertig macht, demgemäss heisst *ἐλευθέρως* nicht „nach modischer Art“ oder „wie ein Señor“; sondern wie es einem Manne geziemt, der Sinn für Freiheit hat und sich nicht wegwerfen will. Modern ausgedrückt heisst darum „seinen Mantel umwerfen“ soviel als „nach seinem Wagen verlangen“. Um dieses zu illustriren, erlaube ich mir eine moderne Anekdote zu erzählen, wo ähnliche Verhältnisse wie am Hofe zu Syrakus vorkamen. Bei den Symposien des Prinzen George von England durften sich nämlich ähnlich wie bei Dionysius die eingeladenen geistreichen und witzigen Freunde desselben alle möglichen Freiheiten erlauben, wie uns Derartiges von Aristipp dem Tyrannen gegenüber erzählt wird. Einstmals ging aber ein Mr. Brown zu weit und rief dem Prinzen zu: George, ring the bell. Der Prinz sprang wirklich auf und klingelte, rief aber dem eintretenden Lakaien gleich zu: Mr. Brown want's his carriage.

**) Plat. Theaet. 175 E *ὃν δὴ φιλόσοφον καλεῖς, ᾧ ἀνεμέσητον εὐήθει δοκεῖν καὶ οὐδενὶ εἶναι, ὅταν εἰς δουλικὰ ἐμπέσῃ διακονήματα, οἷον στρωματόδεσμον μὴ ἐπισταμένου συσκευάσασθαι μηδὲ ὄψον ἡδῦναι ἢ θῶπας λόγους· ὁ δ' αὖ τὰ μὲν τοιαῦτα πάντα δυναμένου τορῶς τε καὶ ὀξέως διακονεῖν, ἀναβάλλεσθαι δὲ οὐκ ἐπισταμένου ἐπιδέξια ἐλευθέρως οὐδέ γ' ἁρμονίαν λόγων λαβόντος ὀρθῶς ὑμνῆσαι θεῶν τε καὶ ἀνδρῶν εὐδαιμόνων βίον ἀληθῆ.* Man könnte ja meinen, dass jene *δουλικὰ διακονήματα* blos Gegenstände der Conversation bei Tisch gewesen wären, wie solche Topiks noch heute ebenso üblich sind; allein wer die gute Gesellschaft kennt, weiss wohl, dass dergleichen auch Alles wirklich ausgeführt wird.

Witz, dass die Fischer sich, um Gründlinge zu fangen, vom Meer bespritzen liessen, und er sollte nicht die Bespritzung mit einer Mixtur aushalten, um einen Blennos zu fangen? Vom Dionysios bei Tafel aus seiner Nähe weggeschickt, um sich an die unteren Plätze zu setzen, gehorchte er mit dem Witze: ich sehe, Du willst jenen Plätzen durch mich Ansehen geben. Dass Philistos bei Ausflügen, welche der Hof machte, die Lagerpolster und das Tischservice eigenhändig für Dionysios packte, ist gar nicht unglaublich; denn erstens sind Aemter, die sonst Diener ausüben, bei fürstlichen Personen höchst ansehnlich und vornehm, und zweitens weiss man doch, dass darin eine ganz besondere Schmeichelei liegt, wenn ein Höherer eine niedere Dienstleistung bei einem Fürsten freiwillig übernimmt. Und Dionysios scheint sehr weit in seinen Anforderungen bei den Symposien gegangen zu sein. So z. B. soll Aristippos, wie alle die übrigen Gäste, auf den Befehl des Tyrannen auch in purpurner Weiberkleidung getanzt haben, was Platon allein ablehnte. Auch zu den Füssen des Fürsten warf sich Aristipp, um für einen Freund zu bitten, und tröstete sich für diese Demüthigung in seiner Weise mit dem Witz: was kann ich dafür, wenn Dionysios seine Ohren an den Füssen sitzen hat? Ist es nicht sehr verständlich, dass Platon bei solchen Gelegenheiten sich in seinen Mantel hüllte und zum Gehen anschickte! Und wenn der Tyrann ihm zurief: „Wer zum Tyrannen kommt, ist sein Sclav, auch wenn er als freier Mann (ἐλεύθερος) gekommen ist“: so kann Platon ganz in Uebereinstimmung mit seiner Aeusserung im Theätet wirklich geantwortet haben: „Sclav ist er nicht, wenn er als freier Mann (ἐλεύθερος) davon zieht.“*) So viel nun zur Erläuterung der früher räthselhaft gebliebenen Stelle. Im Besonderen bezieht sich diese Aeusserung Platon's aber auf Philistos, der nicht frei und würdevoll von selbst die knechtische Stellung bei Dionysios aufgegeben hatte, sondern von dem Tyrannen in die Verbannung geschickt war und dort sich, wie Plutarch erzählt, kläglich geberdete, weil er das königliche, herrliche Leben nicht mehr geniessen könne. Während Platon, wie dies ja auch in seinem Sinne wirklich jedem wahren Philosophen zukommt und natürlich ist, sich selbst als einen Gott oder wenigstens als einen

*) Diese Anekdoten erzählt Diog. Laert. II, 67, 73, 78, 82.

göttlichen und glückseligen Mann fühlte*), so musste ihm das Enkomium des Philistos auf Dionysios als Zeichen einer Lakaiengesinnung erscheinen.

Das Gespräch bei Hofe, dessen Inhalt Platon hier kurz andeutet und das er gewiss in der Akademie den Jünglingen wiederzuerzählen zuweilen Gelegenheit nahm, findet man bei Olympiodor in dem Leben Platon's**) auf vier Fragen gebracht, wie sich dies wohl in der Schule so traditionell fortpflanzte. Die Fragen aber und die Antworten sind, an dem eigenen Bericht Platon's gemessen, sehr wahrscheinlich und passend.

Bergk's Hypothese. Der Chabrias-Process.

Wenn Bergk aber in der, dieser Schilderung vorhergehenden Stelle die allerdings sichtbare Anspielung Platon's auf einen wirklichen Vorgang, wobei er vor Gericht aufgetreten sei und sich lächerlich gemacht habe, auf die von Diogenes Laertios berichtete Fürsprache für Chabrias bezieht***): so spricht Alles und Jedes dagegen, und Bergk's Räsonnement ruht auch, wie bei der schlechtesten Methode, auf lauter Hypothesen. Denn diese Fürsprache Platon's ist ein blosser *λόγος*†), von dem man nicht weiss, wer ihn vertritt. Ich will nun zwar nicht etwa diese immerhin erwünschte Nachricht verdächtigen, aber ich möchte doch nachdrücklich betonen, dass bei dieser Gelegenheit kein Wort darüber fällt, dass Platon sich irgendwie lächerlich gemacht habe. Die Sache war vielmehr nach dem Bericht des Diogenes für Platon sehr gefährlich und da er, wie auch Bergk, S. 15 schreibt, „damals im höchsten Ansehen stand, nicht nur daheim, sondern ebenso, wo nicht mehr in der Fremde“, da ferner Chabrias freigesprochen wurde: so ist es aus der Luft gegriffen, zu behaupten (S. 17), dass „der Misserfolg dem Philosophen Hohn und Spott in Fülle eingetragen habe“. Nur auf dieser ganz unbegründeten Vermuthung beruht nun die zweite Vermuthung

---

*) Vergl. Literar. Fehden 1, S. 135. Ich wundere mich, dass Benn (l. l., p. 222) an der Selbstapotheose Platon's einigen Anstoss nimmt. Die grossen Philosophen, wie die religiösen Genies, haben sich alle mit dem Göttlichen Eins gewusst, und eine Philosophie, die nicht zu diesem Ziele führt, ist nur für Gehorchende und Unfreie.

**) Olympiodori Vit. Plat. IV.

***) Bergk a. a. O. S. 12.

†) Diog. L. III. 23 *λόγος, ὅτι καὶ Χαβρίᾳ συνείπετο τῷ στρατηγῷ φεύγοντι θανάτον, μηδενὸς τῶν πολιτῶν τοῦτο πρᾶξαι βουληθέντος.*

Bergk's, dass die Anspielung Platon's auf sein ungeschicktes Benehmen vor Gericht sich auf diese Fürsprache für Chabrias beziehe. Diese hypothetisch begründete Hypothese ergiebt dann die angebliche Datirung des Dialogs, der sich mit seinem ganzen Inhalt dagegen sträubt, von einem Zweiundsiebenziger verfasst zu sein.

Neue Hypothese.

Man kann aber nicht umhin, Bergk zuzustimmen, dass Platon auf eigene Erlebnisse anspielt. Dies ist auch nach dem Kunstcharakter der Platonischen Dialoge, wie ich ihn definirt und wie ich diese Definition durch Betrachtung der einzelnen Anspielungen in den Dialogen bewiesen habe, gar nicht anders zu erwarten. Wenn demnach auf eine Gerichtsverhandlung angespielt wird und Platon, wie man erzählt, nur zweimal vor Gericht gestanden hat, einmal bei dem Chabrias-Process und das zweite Mal in Aigina: so muss man, da der Chabrias-Process die erwünschten Beziehungspunkte nicht liefert, an die Gerichtsverhandlung in Aigina denken.

Diesen Vorgang in Aigina scheint Diogenes nach Phavorinos zu erzählen.*) Als Platon in Aigina an's Land gesetzt war, wurde von Charmandros, des Charmandrides Sohn, wider ihn auf Tod geklagt nach einem Gesetz, das die feindlichen Beziehungen zu Athen dictirt hatten. Einige sollen nun erzählt haben, Platon hätte vor Gericht kein Wort gesprochen, sondern Alles ruhig über sich ergehen lassen. Dass dieses Benehmen und der ganze Vorgang auf die sich mit Gerichtsverhandlungen übermässig gern beschäftigenden Zeitgenossen einen wunderlichen Eindruck machen musste, ist leicht begreiflich, und dass manches Komische mit unterlief, sehen wir aus der Erzählung, dass einer zum Spass (*κατὰ παιδιάν*) gerufen haben soll, der Gelandete**) sei ja ein Philosoph.

Wenn wir nun annehmen, dass Philistos in seinem enkomiastischen Buche über Dionysios auch Platon erwähnt hat und zwar theils, um den Angriff gegen Dionysios im „Staat" zurückzuweisen, theils, um des Tyrannen Verfahren gegen Platon zu

---

*) Diog. L. III. 19. *ἔνιοι δέ φασι παραχθῆναι αὐτὸν* (Platon) *εἰς τὴν ἐκκλησίαν καὶ τηρούμενον μηδ' ὁτιοῦν φθέγξασθαι. Ἑτοίμως δὲ ἐκδέξασθαι τὸ συμβαῖνον.*

**) Ibid. *εἰπόντος δέ τινος, ἀλλὰ κατὰ παιδιάν, φιλόσοφον εἶναι τὸν ἐπιβάντα, ἀπέλυσαν. Ἐπιβάντα* auf die Rednerbühne bezogen, wäre effectvoller.

rechtfertigen, so liegt nichts näher, als dass er auch Hohn und Spott über diesen unpraktischen Weltweisen, der einen Staat ohne Gesetze und Gerichtshöfe auf die Idee begründen wollte, ergoss, und vielleicht auch sein Benehmen auf Aigina, wo er nicht einmal ein Wort zu seiner Vertheidigung zu reden wusste, als Hochmuth oder Albernheit geisselte.*)

Hören wir jetzt Platon. Wer zu unserem Chor gehört, sagt er**), kennt nicht einmal den Weg zum Gerichtshofe; die Gesetze und Volksbeschlüsse hat er nie gesehen oder gehört; an Koterien, um zu Aemtern zu kommen, an Gastmähler und Lustbarkeiten mit Flötenspielerinnen denkt er nicht im Traum; ob einer gut oder übel angeschrieben ist in der Stadt und ob dessen Vorfahren männlicher oder weiblicher Seite einen schlimmen Ruf gehabt haben, ist ihm ebenso verborgen, wie die Zahl der Tropfen im Meer. Und er weiss nicht einmal, dass er dies Alles nicht weiss. Nur sein Leib weilt in der Stadt, sein Geist hält dies Alles für gering und für Nichts und misst, das All durchlaufend, die Tiefen der Erde aus und den ganzen Himmel und erforscht die ganze Natur. Wenn er deshalb vor Gericht oder sonstwo gezwungen wird, über Dinge, die vor seinen Füssen und vor Augen liegen, zu sprechen, so bringt er (wie Thales) die Sclavinnen und den übrigen Pöbel zum Lachen und fällt aus Unerfahrenheit in allerlei Rathlosigkeit, so dass man ihn für albern hält; denn er versteht Niemand zu injuriiren und weiss kein Böses von Niemand, weil er nie an so etwas denkt. Darum erscheint er rathlos und lächerlich.

Vieles in dieser Schilderung passt nun recht gut auf die Vorkommnisse in Syrakus, wie z. B. wenn er die Gastmäler und Lustbarkeiten***) erwähnt und die Koterien und wechselseitigen

*) Platon (Theaet. 175 B) sagt von sich: *ἐν ἅπασι δὴ τούτοις ὁ τοιοῦτος* (Platon) *ὑπὸ τῶν πολλῶν καταγελᾶται, τὰ μὲν ὑπερηφάνως ἔχων, ὡς δοκεῖ, τὰ δ' ἐν ποσὶν ἀγνοῶν τε καὶ ἑκάστοις ἀπορῶν. — Θεο. — Παντάπασι τὰ γιγνόμενα λέγεις.*

**) Plat. Theaet. 173 B.

***) Die Anekdoten bei Diog. L. beziehen sich fast alle auf die Symposien bei Hofe. Zuweilen scheint sich auch Aristipp dabei in seiner Weise ziemlich anständig benommen zu haben. So wurden ihm z. B. von Dionysios drei Hetären zur Auswahl angeboten. Er nahm sie aber alle drei mit dem Witze, dass Paris sehr unartig gewesen wäre, einer den Vorzug zu geben; an der Schwelle des Palastes jedoch entliess er sie. Diog. L. II. 67.

Verleumdungen; Vieles passt auch auf die Vorgänge in Aigina, wo er rathlos und sprachlos Alles über sich ergehen liess. Es ist aber nicht zu leugnen, dass namentlich an den Stellen, die ich hier überging, mehreres vorkommt, das einen anderen Beziehungspunkt verlangt.

Drei chronologische Zeichen.

Dass er hier im Theaitetos an Syrakus und die damalige Zeit dachte, wird mir besonders durch einen Beziehungspunkt gewiss, der von den Früheren nicht mit in Rechnung gezogen werden konnte, weil sie den sogenannten Mythus im Phaidon nicht zu deuten wussten. Platon sagt hier nämlich, der Geist des Philosophen durchschweife das All und messe, was unter und auf der Erde ist, wie auch den Himmel.*) Dies ist genau das, was er im Phaidon in seiner Physik der Erde im Umriss darlegte und womit er sich auf dem Wege von Syrakus auch beschäftigt haben wird, da ihm die Seereise von Neuem Gelegenheit bot, seine Wasser- und Tiefen-Theorie mit seinen Beobachtungen am Aetna und mit den meteorologischen Erscheinungen auszugleichen. Und es stimmt damit die stolze Parallele, die er zwischen sich und Thales zieht, da ihnen bei gleicher Veranlassung, bei astronomischen Nachforschungen, solche kleine Menschlichkeiten begegneten, wie in den Brunnen zu fallen oder vor Gericht auf Tod angeklagt zu werden, worüber der Pöbel zu lachen pflegt.

Ein zweites Indicium zur Chronologie bietet die Aeusserung, dass der Philosoph Gesetze und Volksbeschlüsse niemals gesehen und gehört haben soll.**) Denn hierdurch wird schon mit völliger Sicherheit die von Bergk angenommene Zeit ausgeschlossen, weil Platon in den Siebenzigen, wie der Politikos beweist, doch schon den Werth der Gesetze erkannt hatte und vielleicht schon anfing, an seinen „Gesetzen“ zu arbeiten. Die Missachtung der Gesetze gehört aber gerade in die Zeit des „Staates“, wo er überall wegwerfend über Gerichte, Processe und alles gesetzliche Detail spricht und den Staat allein auf die

---

*) Plat. Theaet. 173 E *ἡ δὲ διάνοια, ταῦτα πάντα ἡγησαμένη σμικρὰ καὶ οὐδέν, ἀτιμάσασα πανταχῇ φέρεται κατὰ Πίνδαρον, τά τε γᾶς ὑπένερθε καὶ τὰ ἐπίπεδα γεωμετροῦσα, οὐρανοῦ τε ὑπὲρ ἀστρονομοῦσα, καὶ πᾶσαν πάντη φύσιν ἐρευνωμένη τῶν ὄντων ἑκάστου ὅλου.*

**) Ibid. 173 D *νόμους δὲ καὶ ψηφίσματα λεγόμενα ἢ γεγραμμένα οὔτε ὁρῶσιν οὔτε ἀκούουσιν.*

wissenschaftliche und moralische Ausbildung der Bürger stellen will.*)

Ein drittes Zeichen sehe ich darin, dass Platon sich ausdrücklich auf eine andere Gelegenheit (*ἄλλοτε*) beruft, wo er die Lächerlichkeit der wahren Philosophen, wenn sie vor Gericht treten müssen, erkannt habe. Dies kann eine Allusion auf sein Erlebniss in Aigina sein, kann sich aber auch auf die Gerichtssitzungen des Dionysios beziehen, denen er beigewohnt hat. Dionysios bildete sich ja nicht wenig ein auf seine Klugheit als Richter, und Platon muss sich als Philosoph dabei ganz einfältig vorgekommen sein**), wie seine etwas hochmüthige Vergleichung des guten Richters mit einem Flickschneider beweist. — Auch die folgende Stelle kann zwar ohne Weiteres metaphorisch interpretirt werden, indem man unter dem Herrn (*δεσπότης*) die Volksrichter versteht; sie kann aber nebenbei auch auf Dionysios gehen.***) „Die Reden werden da immer über einen Mitsclaven gehalten vor dem Herrn, der da sitzt, in der Hand die Strafgewalt. Und es handelt sich nie um etwas Objectives, sondern immer über die Person. Häufig hat man auch Gefahr um Leben und Tod. Dadurch werden die Leute schlau und pfiffig und verstehen es, dem Herrn mit Worten zu schmeicheln und mit Dienstleistungen sich ihm angenehm zu machen, klein aber und nicht gerade ist ihre Seele; denn Wachsthum und Geradheit und Freiheitssinn raubte ihnen die von Jugend auf erduldete Sclaverei, die sie zwang, krumme Wege einzuschlagen, und die zarten Seelen schon in grosse Gefahren und Aengste verwickelte. Da sie nun nicht mit Recht und Wahrheit diesem entgegentreten konnten, wandten sie sich gleich zur Lüge und zu wechselseitigen Anklagen und wurden so verbogen und gebrochen, dass sie nichts Gesundes mehr in ihrer Gesinnung haben, wenn sie aus Jünglingen Männer geworden sind,

---

*) Vergl. meine Literar. Fehd. I. S. 146.

**) Olymp. Vit. Plat. IV. Dionysios fragt ihn: *τί οὖν; τὸ ὀρθῶς δικάζειν σμικρόν σοι δοκεῖ; δόξαν γὰρ εἶχεν ὁ Διονύσιος ἐπὶ τῷ ὀρθῶς δικάζειν.* Die Antwort Platon's stimmt völlig mit dem Standpunkt in seinem „Staate“: *σμικρὸν μὲν οὖν καὶ μέρος ἔσχατον· ἀκεσταῖς γὰρ ἐοίκασιν οἱ ὀρθῶς δικάζοντες, οἵτινες τὰ διερρωγότα ἱμάτια ἀνυφαίνουσιν.*

***) Plat. Theaet. 172 E *οἱ δὲ λόγοι ἀεὶ περὶ ὁμοδούλου πρὸς δεσπότην καθήμενον, ἐν χειρὶ τὴν δίκην ἔχοντα κτλ.*

wobei sie sich aber für klug und weise halten.“ Dies passt ja auch vollkommen auf Athen, wenn man die Zustände mit Platon’s Augen, also perspectivisch, betrachtet; dass es aber, wenigstens nach der Ansicht, die Historiker wie Grote und Steinhart über diese Zeit hegen, besser noch auf die Zustände unter Dionysios passen muss, liegt auf der Hand.

Die übrigen Anspielungen.

Ich liess nun in dem Bisherigen einige Anspielungen weg, die jetzt nachzuholen sind. Da Platon nämlich in Athen schrieb, so sind trotz der schnellen Verbreitung, die literarische Publicationen auch von auswärts fanden, doch zunächst immer die städtischen Verhältnisse in’s Auge zu fassen, in denen Platon lebte. Wenn der Dialog als Streitschrift gewissermassen auch an eine Schrift des Eukleides in Megara anknüpft, so ist er doch vor Allem gegen Antisthenes im Peiraieus gerichtet. Da dies allgemein angenommen und nicht bestritten ist (obwohl es von Bergk, der a. a. O. S. 9 den Dialog Ol. 106, 1, also etwa 30 Jahre später, geschrieben sein lässt, hätte bestritten werden müssen), so erwähne ich nur, dass Platon mit der zweimaligen (174 A 175 D) Anspielung auf die Thracische Herkunft des Antisthenes offenbar diesen Philosophen, wie man auch schon allgemein bemerkt hat, uns vor Augen stellt. Es könnte nun befremden, dass er ihn eine zierliche (*ἐμμελής*) und liebenswürdige (*χαρίεις*) Dienerin nennt. Die „Dienerin“ ist aber durch die Anekdote gegeben, und Platon konnte den Begriff des Sclavischen darin gebrauchen, wenn er Antisthenes charakterisiren wollte, weil Antisthenes nach Platon’s Meinung der höheren Bildung entbehrte. Denn da es sich gerade an dieser Stelle um Naturforschung, Physik der Erde, Mathematik und Astronomie handelt, Antisthenes aber von all diesem nichts wusste und nichts wissen wollte, so ist jene verächtliche Bezeichnung von Platon’s Standpunkte aus, also perspectivisch betrachtet, vollkommen gerechtfertigt. Was aber befremden könnte, sind die Attribute, weil man sich den Vertreter der Arbeit (*πόνος*) und des Cynismus in der Regel ernst und finster denkt. Allein beide Attribute werden durch Zeitgenossen als charakteristisch für Antisthenes bestätigt. Denn zierlich (*ἐμμελής*) nennt auch Theopomp den Antisthenes*), und

---

*) Diog. L. VI. 14 *καί φησι (Θεόπομπος) δεινόν τε εἶναι καὶ δι’ ὁμιλίας ἐμμελοῦς ὑπαγαγέσθαι πάνθ’ ὁντινοῦν.*

die liebenswürdige, scherzende und witzige Seite dieses Philosophen hat besonders Xenophon im Gastmahl zur Anerkennung gebracht. Er sei der Liebenswürdigste (*ἥδιστον*) im Gespräch und sonst voller Selbstbeherrschung.*) Es unterliegt also keinem Zweifel, dass diese Charakterisirung des Antisthenes von Seiten Platon's passend und verständlich war. Diese Eigenschaften, die man noch deutlich aus dem von Blass edirten Ajax und Odysseus erkennt und aus den Homilien, welche Xenophon im Symposion excerpirt hat, konnten ihm auch Anerkennung von Seiten der Schule des Isokrates verschaffen, weshalb Theopomp ihn allein von allen Schülern des Sokrates lobte (Diog. L. VI. 14). Dass dem aristokratischen und feinfühlenden Platon aber diese Art von Schick (*ἐμμελής*) in der Rede als Zeichen eines untergeordneten Geistes galt, ist nach dem Phaidros selbstverständlich, und dass ihm die Spässe (*χαρίεις*) des Antisthenes bäuerisch und bedientenhaft vorkommen mussten, ist leicht zu sehen, wenn man sich z. B. an die Art erinnert, wie Antisthenes im Gastmahl des Xenophon den Vortheil von seiner Genügsamkeit schildert; denn weil er sich solche Weibspersonen aussuche, die Niemand sonst möge, so würde er, sobald er Brunst habe, von ihnen mit Liebkosungen überhäuft.**)

Da es nun doch wahrscheinlich ist, dass Antisthenes auf die Angriffe Platon's im Euthydem durch die Persifflage des *Σάθων* antwortete und zwar, da bald nach dem Euthydem die Abreise Platon's nach Syrakus erfolgt sein muss, doch erst nach der dortigen Katastrophe und nach Platon's Heimkehr nach Athen, so ist anzunehmen, dass Antisthenes, der Verächter des Reichthums, der Staatsverwaltung und der Tyrannen, sich auch über Platon's verunglückten Versuch, mit dem Tyrannen zusammen zu regieren, lustig gemacht habe und sehr persönlich geworden sei. Ich beziehe darauf die Bemerkung Platon's, dass derselbe Spott (*σκῶμμα*), den die Sclavin über den am Himmel Forschenden und das vor seinen Füssen Liegende nicht sehenden Thales vorbrachte, auch genügte für Alle, die in der Forschung leben, womit er sich meint und den Spott des Antisthenes. Das Persönliche, das in dem *Σάθων* stark gewesen sein muss, weist

*) Ibid. 15. *Ὁ δὲ Ξενοφῶν ἥδιστον μὲν εἶναι περὶ τὰς ὁμιλίας φησὶν αὐτόν, ἐγκρατέστατον δὲ περὶ τἆλλα.*

**) Xen. Symp. IV. 38 *ὥστε αἷς ἂν προσέλθω, ὑπερασπάζονταί με, διὰ τὸ μηδένα ἄλλον αὐταῖς ἐθέλειν προσιέναι.*

er vornehm dadurch zurück, dass er sagt, er selber kümmere sich um seinen Nächsten so wenig, dass er nicht wisse, ob es ihm gut oder schlecht gehe, ja nicht einmal, ob es ein Mensch oder sonst ein Thier sei*); er fasse nur das Allgemeine in's Auge und erforsche, was der Mensch seinem Wesen nach im Unterschied von allen übrigen Wesen zu thun und zu leiden habe.**) Darum, sagt er ferner, würden die Thracischen Sclavinnen (Antisthenes und sein Kreis) zwar nicht über den Philistos gelacht haben, als er auf Platon's Fragen nach der Idee der Gerechtigkeit und nach der Idee und dem Wesen des Menschen nicht hätte antworten können, sondern unverständliches Zeug geschwatzt habe, Jeder aber, wer nicht wie ein Sclave erzogen sei, hätte das lächerlich gefunden.***) Man wird sich über diese heftigen Ausfälle Platon's nicht wundern, wenn man die Andeutungen, die uns noch über den Charakter der Antistheneischen Polemik im *Σάθων* vorliegen, etwas genauer beachtet. Der Cyniker hatte mit dem Titel seiner Schrift Platon als Knaben (*σάθων*) bezeichnet mit Anspielung auf das *αἰδοῖον* (*σάθη*)†), und selbst Theopomp, der doch sonst Antisthenes gegen Platon bevorzugt, findet seine Darstellung unfläthig und gemein.††) Man kann sich denken, in welcher Weise solch ein, durch keine Rücksicht auf die feinere Gesellschaft, gebundener Mensch, wie Antisthenes, zu spotten liebte, da er doch auch den Alkibiades, den Platon vertheidigt hatte, beschuldigte, mit seiner eigenen Mutter, Schwester und Tochter sich verbunden zu haben, was er natürlich, wie Theopomp andeutet, nur aus seiner Annahme der Persersitten folgern konnte. Es ist mir darum sehr verständlich, dass Platon ihm gegenüber gerade den Ausdruck „Sclav“ anwendete und den Mangel einer edlen Erziehung†††)

*) Theaet. 174.

**) Ibid. 175 D. Diese Anspielung bezieht sich darauf, dass Antisthenes von den Ideen Platon's nichts wissen wollte.

***) Ich sehe hierin eine Anspielung darauf, dass im *Σάθων* davon geredet war, wie es Platon schlecht gegangen sei bei seiner hochmüthigen Unternehmung in Syrakus, und das *θρέμμα* deutet mir auch auf den Typhon hin, von dem ich oben S. 21 gesprochen habe.

†) Aristophan. Lysistr. 1119 *ἢν μὴ διδῷ τὴν χεῖρα, τῆς σάθης ἄγε.* Hesychius: *σάθων, ὑποκόρισμα ἐπὶ παιδίων ἀῤῥένων. ἐπὶ τοῦ αἰδοίου.*

††) Athenaeus V. 220 D *καὶ Πλάτωνα δὲ μετονομάσας Σάθωνα ἀσυρῶς καὶ φορτικῶς τὸν ταύτην ἔχοντα τὴν ἐπιγραφὴν διάλογον ἐξέδωκε κατ' αὐτοῦ.*

†††) Theaet. 175 D *ὡς ἀνδραπόδοις τραφεῖσιν.*

hervorhob. Dass dem Antisthenes auch die höhere speculative Begabung fehlte, sagt Platon nicht, sondern erklärt ihn nur für ungebildet (*ἀπαιδεύτῳ*); es lag aber nicht an seinen mangelnden Kenntnissen in der Mathematik, Astronomie u. s. w., sondern an dem Mangel an Geist, dass er Platon's Ideen nicht fassen konnte, wie denn der ganze, Platon entgegenstehende Kreis, ein Euthydem, Lysias, Diogenes*) u. A., auf gleiche Weise dem Idealismus unzugänglich war.

Es scheint mir aber natürlich, dass Platon, wenn er an den Eindruck denkt, den Philistos' Enkomium des Tyrannen oder Königs und die darin sicherlich eingestreuten, herabsetzenden und persifflirenden Bemerkungen über ihn (Platon) hervorbringen mussten, nicht blos Antisthenes vor Augen haben konnte, sondern dass auch die anderen Kreise von Hellas durch Ideenassociation ihm vorschweben mussten. Darum mag es sein, dass er (p. 173 D) bei den *δεῖπνα σὺν αὐλητρίσι* Xenophon's Symposion streifte und bei Erwähnung der gemeinen Advocaten, die einem Angeklagten auch alles Böse, was etwa von Vorfahren väterlicher oder mütterlicher Seite einmal begangen ist, anzuhängen suchen, an Lysias dachte, dessen Synegorien gegen Alcibiades er, wie wir oben gesehen haben, sicher gelesen hatte.**) Ebenso kann es wohl nicht fehlen, dass er Isokrates mit im Auge haben musste, wenn er sagt, dass man nach dem Geschwätz der alten Weiber die Schlechtigkeit fliehen und die Tugend suchen müsse, damit man nicht für schlecht und damit man für gut gehalten werde.***) Denn das war ja das Einzige, was Isokrates zur Empfehlung der Tugend zu sagen wusste, deren inneren Werth er nicht begriff.

---

*) Von Diogenes hat Diog. L. VI. 53 das Wort aufbewahrt: *τράπεζαν μὲν καὶ κύαθον ὁρῶ· τραπεζότητα δὲ καὶ κυαθότητα οὐδαμῶς.* Worauf Platon: *κατὰ λόγον· ὀφθαλμοὺς μὲν γὰρ ἔχεις· ᾧ δὲ τραπεζότης καὶ κυαθότης βλέπεται, νοῦν οὐκ ἔχεις.*

**) Theaet. 173 D *ἤ τί τῳ κακόν ἐστιν ἐκ προγόνων γεγονὸς ἢ πρὸς ἀνδρῶν ἢ γυναικῶν.* Lysias: In Alcibiad. I. 24 *καὶ τοὺς προγόνους αὐτῶν πολλῶν κακῶν αἰτίους γεγενημένους.*

***) Theaet. 176 B. Der Ausdruck „altes Weib" passt vortrefflich auf Isokrates, da ihm, wie er selbst klagt, der männliche Muth fehlte und da er beträchtlich älter als Platon und durch Wohlleben verweichlicht und weibisch es auch immer nur auf das Plaire wie die Weiber absah.

§ 5. Menon.

Kritik der Argumente Chiappelli's.

Dem Menon musste ich in meinen „Liter. Fehden“ die Stelle zwischen Theaitetos und Phaidros anweisen. Jetzt versucht aber Chiappelli (Le Ecclesiazuse di Aristofane e la Repubblica di Platone 1882, Torino, Loescher, p. 93) ihn vier Jahre früher anzusetzen. Dass dies unmöglich ist, sieht man schon einfach aus der dramatischen Form der Dialektik, die erst seit Theaitetos bei Platon Stil wird. Prüft man nun Chiappelli's Gründe, so findet sich dementsprechend auch nichts Stichhaltiges.

1. Der Pluto des Aristophanes soll v. 362 auf Platon's Phaidon p. 89 E anspielen. Nun war mir die Erwähnung des Namens Platon beim Scholiasten zwar nicht entgangen; ich glaubte aber daraus keinen Nutzen ziehen zu können, weil der Scholiast die Stelle des Phaidon aus einem blos grammatischen oder lexikologischen Interesse anzieht, um die Metapher ὑγιές zu erklären. Diese Metapher ist nicht unwichtig und von mir (Neue Studien III, p. 189) bei Platon, Aristoteles und im neuen Testament verfolgt. Bei Aristophanes findet sich aber nur das gleichlautende Wort ὑγιές und sonst keine Spur von dem Inhalte des Räsonnements im Phaidon. Also kann nicht füglich von einer Anspielung des Aristophanes auf diesen Dialog die Rede sein; man dürfte sonst mit demselben Recht auch eine Anspielung des Apostels Paulus auf Aristophanes annehmen.

2. Ferner meint Chiappelli, dass im Menon p. 71 E die politische Mission der Frauen noch nicht erkannt wäre, sondern Platon noch auf Sokratischem Standpunkte stände, weil es dort hiesse, die Tugend der Frau bestände darin, das Haus gut zu verwalten und dem Manne gehorsam zu sein. Allein Chiappelli übersieht, dass Platon blos den Menon persifflirt, der es ganz leicht findet, das Wesen der Tugend zu definiren, und immer sagt: *οὐ χαλεπὸν διελθεῖν, οὐ χαλεπὸν εἰπεῖν, ῥᾴδιον, οὐκ ἀπορία εἰπεῖν*, indem er dabei die ganz ordinären Vorstellungen ableiert und Tugenden in Masse anbietet, so dass Sokrates diesen „Bienenschwarm“ (*σμῆνος*) von Tugenden abwehren muss und den Menon in wirkliche Verlegenheit bringt, da er ihn zum Geständniss zwingt, dass er das Wesen der Tugend selbst nicht definiren kann. Es ist daher nicht daran zu denken, dass

Platon für die Behauptungen, die er einem satirisch behandelten Schüler des Gorgias in den Mund legt, selbst verantwortlich gemacht werden dürfte. Man könnte höchstens umgekehrt, wenn man durchaus aus dieser Stelle etwas folgern will, schliessen, dass Platon einen Vertreter der herkömmlichen und seinem Ideal entgegengesetzten Auffassung lächerlich gemacht habe, indem er dessen Unfähigkeit, die wissenschaftliche Erörterung dieser Fragen zu begreifen, darlegt.

3. Was endlich den Ismenias betrifft, so scheint mir Chiappelli zu irren, wenn er die Erinnerung an dessen Bereicherung auf einen Moment beschränkt glaubt. So lange dieser Oligarch lebte und von seinem Gelde Gebrauch machte, so lange trifft auch die Anspielung darauf. Darum habe ich auf das Todesjahr des Ismenias (383 a. Chr.) wohl Bedacht genommen bei der chronologischen Fixirung des Menon und sehe bis jetzt keinen Grund, um von der Datirung zurückzugehen.

4. Nur die längst bemerkte Stelle im Phaidon, p. 72 E, bietet wirklich eine Schwierigkeit, da sie den Schein einer Anspielung hervorruft. Man darf sich aber in der Anerkennung eines solchen Fundes nicht übereilen; denn obwohl man sich immer darauf berufen hat, um die Priorität des Menon zu behaupten, so giebt es doch Gründe genug, welche von der Aufhebung dieses Schatzes zurückhalten. Es fällt mir zwar nicht ein, mit blossen Hypothesen zu operiren und, weil bei Aristoteles in grosser Menge Wechselcitate vorkommen und auch Platon, wie berichtet wird, im Alter noch an seinen früheren Schriften feilte, anzunehmen, dass bei einer späteren Ausgabe des Phaidon eine Beziehung auf den Menon eingeschaltet wäre, denn ich glaube vielmehr zeigen zu können, dass gar keine Anspielung auf den Menon vorliegt. Eine Citation müsste so individuell specialisirt sein, dass man an nichts Anderes als an den Menon denken könnte; wie z. B. der Parmenides in Erinnerung gebracht wird an der Stelle des Sophistes, wo Sokrates erzählt, wie er als junger Mann bei einem Gespräch des Parmenides zugegen gewesen sei. Hier im Phaidon wird aber blos auf ein Räsonnement verwiesen, das Sokrates h ä u f i g v o r z u t r a g e n p f l e g e (72 E ὂν (λόγον) σὺ εἴωθας θαμὰ λέγειν). Mithin muss, da die Schule, nach meiner Datirung des Menon, schon etwa vier Jahre lang im Gange war, an häufig wiederkehrende mündliche Vorträge gedacht werden. Ein solches

Räsonnement mit einem ausführlichen mathematischen Beispiel passte aber nicht in den Ton und die Stimmung des Phaidon, weshalb es Platon sich vorbehalten konnte, darauf einmal zurückzukommen. Eine passende Gelegenheit bot sich erst nach dem Theaitetos als Ergänzung für die dort aufgeworfene Frage nach dem Ursprunge unserer Erkenntniss. Endlich ist die Unsterblichkeitslehre im Menon auch schon von der verhüllt persönlichen Form, die sie im Phaidon hat, ganz abgelöst, da es sich im Menon nur um die Wahrheit handelt, die dem Wesen der Seele als solcher zukommt, abgesehen von ihrer Erscheinung in einem Menschen.*) Es ist also der Sinn der Unsterblichkeitsbeweise des Phaidon hier im Menon klarer ausgesprochen, so dass selbst ein Panaitios daran keinen Anstoss nehmen konnte.

Nachweis einer Anspielung auf den Theaitetos.

Dies sind genügende Gründe, um an die Priorität des Menon vor dem Phaidon nicht zu glauben. Dazu kommt nun noch, dass auch eine Anspielung auf Demokrit im Menon vorzukommen scheint, um derentwillen man diesen Dialog erst nach dem Theaitetos**) ansetzen dürfte; denn die Definition der Farbe ist doch ganz nach Demokrit.***) Ich habe unter dem Text die vier Termini beispielsweise aus den Demokritischen Fragmenten belegt, und es kann Niemandem überhaupt, der sich mit Demokrit beschäftigt hat, zweifelhaft sein, dass diese Auffassung der Farbe in seinem Sinne und in seinen Ausdrücken abgegeben ist. Der Grund, welcher die Beziehung versteckt, liegt blos in Platon's Zurückführung der Definition auf Empedokles. Wenn Platon die Definition aber theatralisch (*τραγική*) nennt und man deshalb an die Epen des Empedokles zu denken geneigt war, so darf man doch nicht vergessen, dass Platon überhaupt die Auffassung seiner Gegner immer auf

*) Menon p. 86 A *οὐκοῦν οὗτός γέ ἐστιν ὁ χρόνος, ὅτ' οὐκ ἦν ἄνθρωπος; Ναί. — — Οὐκοῦν εἰ ἀεὶ ἡ ἀλήθεια ἡμῖν τῶν ὄντων ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ, ἀθάνατος ἂν ἡ ψυχὴ εἴη.*

**) Theait. p. 156 A.

***) Menon p. 76 D *ἔστι γὰρ χρόα ἀπορροὴ σχημάτων ὄψει σύμμετρος καὶ αἰσθητός.* Fragm. Democrit. (Mullach p. 361 b.) 23. *οὐ μὴν ἀλλ' ὥσπερ καὶ τὰ ἄλλα, καὶ ταῦτα* (sc. *τὰ αἰσθητά*) *ἀνατίθησι τοῖς σχήμασιν. — τὸ δ' εἰς μικρὰ διανενεμημένον ἀναίσθητον εἶναι.* — p. 359 b. 13. *ἅπαντος γὰρ ἀεὶ γίνεσθαί τινα ἀποῤῥοήν.* — p. 361 a. 19 *συμμέτρως ἐχούσης τῆς ψυχῆς μετὰ τὴν κίνησιν.* 363. b. 13. *τὸ μὲν οὖν λευκὸν ἐκ τοιούτων εἶναι σχημάτων,*

frühere Vorbilder und Lehrer zurückführt, wie Antisthenes auf Protagoras und diesen auf Heraklit. Mit einer Erklärung von Seiten des alten Empedokles konnte Sokrates auch kaum den grossen Beifall (ἄριστα!) Menon's gewinnen; es muss sich daher, wie mir scheint, um etwas Neues handeln*), das aber von Platon in die Gattung der Gorgianischen und Empedokleischen Naturauffasung (κατὰ Γοργίαν, κατ' Ἐμπεδοκλέα, κατὰ συνήθειαν) eingereiht und als theatralisch oder poëtisch seiner eigenen besseren Definitionsweise (ἀλλ' ἐκείνη βελτίων) untergeordnet wird.**) Neu war in dieser Zeit, wie es scheint, nur Demokrit, der begreiflicher Weise in den Kreisen, welche, wie Platon sagt, in die Fussstapfen des Gorgias und Empedokles traten, als ein verwandter Geist besondere Anerkennung finden musste.

Um dies nun noch weiter zu verfolgen, wollen wir einmal die an Menon gerichteten, seltsamen Worte des Sokrates überlegen, die von allen Erklärern, soviel ich sehe, übergangen sind: „Ich glaube, auch Dir würde es so scheinen, wenn Du nicht, wie Du gestern sagtest, vor den Mysterien hättest weggehen müssen, sondern geblieben und eingeweiht wärest."***) Da nämlich Menon als Gesprächsfigur sonst in keinem Dialoge vorkommt, so kann sich auch natürlich bei Platon keine Stelle finden, wo ein Menon dies gesagt hätte, und mithin muss uns diese Aeusserung des Sokrates in hohem Masse befremden; denn es wird durch solche Stilwidrigkeit Alles umgeworfen, was man früher über Platonische Kunst zum Besten gab. Von meinem

*) Dies scheint auch Schleiermacher gemerkt zu haben, wenn er sagt (Anm. S. 524): „Dass die Erklärung übrigens den Principien des Empedokles gemäss ist, leidet keinen Zweifel; ebenso gewiss aber kann man aus der ganzen Art, wie Platon sie aufstellt und einige Eitelkeit damit treibt, den Schluss machen, dass sie nicht sowohl wörtlich aus dem Empedokles genommen ist, als vielmehr das von ihm Gesagte ergänzt und weiter verfolgt. Wie denn schulgerechte Erklärungen überall nicht im Empedokles zu suchen sind."

**) Wiefern Platon, als er sechszehn Jahre etwa später den Timaeus schrieb, sich selbst genöthigt sah (p. 67. C ff.), eine ähnliche Erklärung vorzutragen, das erfordert eine neue Untersuchung über seine ganze Physik.

***) Menon p. 76 E οἶμαι δὲ οὐδ' ἂν σοὶ δόξαι, εἰ μή, ὥσπερ χθὲς ἔλεγες, ἀναγκαῖόν σοι ἀπιέναι πρὸ τῶν μυστηρίων, ἀλλ' εἰ περιμείναις τε καὶ μυηθείης.

Standpunkte aber nimmt sich die Sache anders aus. Weil nämlich die Worte des Sokrates auch mit dem Gange der Argumentation nichts zu thun haben, so muss darin eine dem Kunstcharakter der Platonischen Dialoge*), wie ich ihn wenigstens bestimme, durchaus angemessene Parabase liegen, d. h. Platon muss sich mit diesen Worten direct an den wirklichen und nicht fingirten jungen Thessalier wenden, an den der Dialog offenbar adressirt ist. Dieser muss gewissen Erörterungen, die Platon in der Schule mündlich oder in einem seiner Dialoge gemacht hatte, nicht beigewohnt haben.**) Ich möchte es aber auch für stilwidrig halten, wenn Platon in einer Schrift blos an mündliche Erörterungen erinnert hätte, die anderen Lesern nicht zugänglich wären; deshalb vermuthe ich eine Beziehung auf eine frühere Schrift. Da liegt nun nach meiner Anordnung der Theätet chronologisch am nächsten. Welche Stelle aber kann gemeint sein? Offenbar die, wo Platon die Demokriteer behandelt. Also p. 156 ff. Denn hier wird ja diese ganze Demokriteische Art der Naturphilosophie deutlich charakterisirt und als eine untergeordnete Erklärungsweise bezeichnet, so dass Menon, wenn er dies gelesen hätte, die im Empedo-

---

*) Man hat durch meine Definition dieses Kunstcharakters (welche überhaupt die erste Definition desselben ist, da man bisher wohl viel darüber geredet, aber nichts definirt hat) eine unerschöpfliche Quelle einer feineren historischen und individuellen Interpretation gewonnen. Ein Beispiel, das mir unter den vielen gerade einfällt, zur Illustrirung! Im Charmides widerlegt Platon die philosophisch unbehilfliche Meinung Xenophon's, als wenn keine Arbeit schimpflich sei (*ἔργον δ οὐδὲν εἶναι ὄνειδος*) und sagt p. 163 B *οἴει οὖν αὐτὸν οὐδενὶ ἂν ὄνειδος φάναι εἶναι σκυτοτομοῦντι ἢ ταριχοπωλοῦντι ἢ ἐπ' οἰκήματος καθημένῳ.* Mit diesem Louis im Bordell spielt er auf den unglücklichen Phaidon an, der aus einem edlen Geschlecht stammte, aber nach der Eroberung von Elis zu einer so schimpflichen Arbeit gezwungen wurde. Cf. Diog. L. II. 105 *ἠναγκάσθη στῆναι ἐπ' οἰκήματος.* Er wurde durch Platon's Freunde befreit.

**) Ich möchte hier eine Bemerkung von Bergk citiren, die zwar für das, was er dort im Sinne hat, völlig verfehlt ist (nämlich die Beziehung des Theätet auf den früheren Phaidros), allgemein genommen aber wohl zu beachten ist: (Fünf Abhandl. zur griech. Phil., herausgb. v. G. Hinrichs, S. 22. A. 1.) „So viel ich sehe, bezieht sich Platon in der Regel auf mündliche Verhandlungen mit den Schülern (*συνουσίαι*). Man darf nicht vergessen, dass Platon's Dialoge zunächst für den Kreis der Schüler bestimmt waren.“

kleischen Stile gegebene Definition der Farbe nicht mehr bewundert haben würde.*)

Die sachliche Beziehung ist hierdurch also nachgewiesen. Aber vielleicht will die alte Gewöhnung an die Meinung, der Dialog sei womöglich schon im fünften Jahrhundert geschrieben, nicht recht weichen. Wenn aber noch ein Kleines hinzukäme zu der blos sachlichen Beziehung, die doch schon eine vollkommene Uebereinstimmung giebt, nämlich wenn noch durch die Form des Ausdrucks die Allusion in die Augen fiele: so würden wir dann wohl williger die aufgefundene Beziehung beider Dialoge gutheissen. Auch dies darf darum als Zugabe zum Beweise nicht verweigert werden. Aber woher könnten wir ein solches Zeichen entnehmen? Offenbar am Besten aus seltsamen und hier unverständlichen Ausdrücken. Dass hier im Menon aber die Ausdrücke „Mysterien“ (*πρὸ τῶν μυστηρίων*) und „Einweihung“ (*μυηθείης*) unverständlich sind, liegt auf der Hand und wird noch durch den Verzweifelungscoup der Ausleger bezeugt, die in den Mysterien ein Bekenntniss Platon's über seine eigene Unklarheit sehen.**) Kaum aber haben wir uns nun diesen Beziehungspunkt festgestellt, so findet sich schon die Coordinate im Theaitetos; denn dort sagt Sokrates ja p. 155 E: „schau nun sorgfältig nach allen Seiten, dass nicht ein Uneingeweihter (*τῶν ἀμυήτων τις*) zuhöre“, und gleich darauf p. 156: „ich will Dir von diesen feineren Leuten die Mysterien (*τὰ μυστήρια*) sagen.“ So giebt also Beides, die Form des Ausdrucks und der Inhalt des Gedankens, ein genügendes Zeichen, um die kurz vorher (*χθές*) geschehene Publication des Theaitetos zu diagnosticiren; denn, wäre Menon von Sokrates in die im Theaitetos ausgelegten Mysterien schon eingeweiht, so würde

*) Menon p. 76 E. *ὥστε ἀρέσκει σοι.* Theaet p. 157. C. *ἆρ' ἡδέα δοκεῖ σοι εἶναι, καὶ γεύοιο ἂν αὐτῶν ὡς ἀρεσκόντων.*

**) Susemihl Platon. Philos. I. S. 82. „Nur auf die Methode bezieht sich zunächst der Ausdruck Mysterien; lassen wir daher den Schriftsteller selbst zu uns reden, so lesen wir darin andererseits wiederum das Bekenntniss, das ihm selbst auch in dieser Beziehung keineswegs Alles klar, vielmehr auch in dieser Beziehung der Dialog nur vorbereitend und propädeutisch ist.“ Susemihl setzt den Dialog in's Jahr 399. Wenn der Dialog aber „propädeutisch“ sein sollte, so ist es etwas wunderlich, dass sein Verfasser die Leser für eine Erkenntniss vorbereitet, die ihm selbst noch keineswegs klar ist.

ihm die theatralische*) Definition der Farbe nicht mehr gefallen haben. Platon will also sagen, dass wer seinen jüngst erschienenen Theaitetos gelesen hätte, die jetzt viel gerühmte Weisheit der Thessalischen Sophisten nicht mehr bewundern, sondern die viel strengere und bessere Methode seiner Schule vorziehen würde.

Nun kennt man zwar das Todesjahr des Gorgias nicht, da er aber (nach Apollodor) ein Alter von 109 Jahren erreicht haben soll, so kann er sehr wohl zur Zeit der Abfassung des Menondialogs noch in Larissa gelebt haben. Wäre es richtig, dass er auch den Gorgiasdialog noch gelesen hätte, so müsste er sogar im Jahre 375 noch am Leben gewesen sein, was denn auch freilich mit den chronologischen Berechnungen (Frei) übereinstimmt. Dies hat für uns eine gewisse Wichtigkeit, weil es sich dadurch erklärt, dass um den fast fürstlich lebenden Sophisten in Larissa sich eine ansehnliche Menge von Schülern und abhängigen Gelehrten sammelte, so dass Platon zu der Aeusserung kommen konnte, es herrsche jetzt (im Jahre 383) gleichsam eine Zeit der Dürre (*αὐχμός τις τῆς σοφίας*) in Athen und die Weisheit sei nach Thessalien gewandert. Wenn Platon dies auch in so fern gewiss nur ironisch meinte, weil er jene angebliche Weisheit nur als eine Scheinweisheit betrachtete und seine etwa vier Jahre vorher begründete Schule dadurch nur in Relief setzen wollte, dass er im Menon einen Schüler des Gorgias zum Bekenntniss des Nichtantwortenkönnens und Nichtwissens zwingt: so musste doch nach der allgemeinen Ansicht der Zeitgenossen

*) Der Ausdruck *τραγική* bezieht sich darauf, dass bei Demokrit Alles dramatisch durch Bewegung erklärt, das ruhige Sein der Qualität aber übergangen wird. Denn wo Alles auf Stoss und Gegenstoss harter Körper (*σκληρούς γε λέγεις καὶ ἀντιτύπους ἀνθρώπους*) zurückgeführt werden muss, da kann von Dialektik und also auch von einer Erklärung der „Figur“, wie sie Platon gab, nicht die Rede sein. Umgekehrt muss aber die Einsicht in die Mathematik und Dialektik die dramatischen Erklärungsweisen der Atomisten als komisch erscheinen lassen. Von einem höheren Standpunkte als dem Platonischen wird man freilich die Sache wieder anders beurtheilen; denn sobald man eingesehen hat, dass Raum und Bewegung überhaupt nur eine perspectivische Auffassung ist und dass unsere ganze Naturwissenschaft, welche durchaus ähnlich wie Demokrit Alles zu erklären sucht, nur eine Symbolik und Semiotik von der Sphäre des Gesichtssinnes aus enthält: so kann man ohne Beeinträchtigung der Wahrheit die Demokritische und moderne Naturforschung anerkennen und die nothwendige Einseitigkeit und Verlegenheit des Platonismus zugestehen. (Vergl. dazu meine „Wirkl. und scheinbare Welt“ S. 319 ff.)

damals wirklich in Thessalien ein glänzendes literarisches Treiben stattfinden, und dies steht auch mit dem politischen Aufschwung Thessaliens unter Jason in natürlicher Uebereinstimmung. Wir brauchen uns deshalb nicht zu wundern, dass in dieser Zeit grade der Menon und später auch noch der Gorgias gegen die Thessalische Weisheit gerichtet wurden, da ja noch ein paar Jahre nach der Abfassung des Gorgias der Thessalische Jason einen solchen Einfluss auf die Athenischen Richter übte, dass sie bei seinem persönlichen Erscheinen in Athen auf sein Zeugniss hin den Timotheus gleich freisprachen. Auch der Sophist Polykrates, von dem gleich die Rede sein wird, soll ja versucht haben, in Thessalien Fuss zu fassen, was ihm aber wegen der Uebermacht des Gorgias nicht gelang.

Sehr interessant ist noch ein Zeichen. Platon hatte sich nämlich in den früheren Dialogen ohne Weiteres als einen göttlichen Mann (*θεῖος*) bezeichnet. Das musste Neid und Erbitterung hervorrufen und konnte ihm eine Klage wegen Gottlosigkeit zuziehen. Es scheint aber, als wenn man gerichtlich gegen ihn nicht vorgegangen sei, sondern nur mit solchen Schritten gedroht habe.*) Platon findet nun für gut, seine Gegner zu persiffliren. Er zwingt den Menon durch Consequenzen dazu, die *χρησμῳδοί* und *θεομάντεις* und ebenso die Dichter alle und die Staatsmänner für göttliche Männer (*θεῖοι*) zu erklären, obgleich sie nichts von dem wissen, was sie verkünden, und führt auch die Weiber und die Lakonier an, die jeden guten Mann göttlich (*θεῖος ἀνήρ*) nennen. In dem begleitenden Nachweis ihrer Unwissenheit liegt die Ironie Platon's, und er lässt deshalb den Menon auch bemerken, dass sein Anytos ihm dies wieder sehr übel nehmen würde. Wer dieser Anytos, dieser Ankläger Platon's, war, ob Isokrates oder Polykrates oder noch ein anderer, lasse ich hier unerörtert.

§ 6. Euthyphron.

Auf die nähere Erforschung der äusseren Beziehungen dieses Dialogs zu bestimmten Erscheinungen in der Literatur und bestimmten Ereignissen aus Platon's Leben gedenke ich bei einer

---

*) Menon p. 94 E. *ἐν ἄλλῃ πόλει ῥᾴδιόν ἐστι κακῶς ποιεῖν ἀνθρώπους ἢ εὖ, ἐν τῇδε* (Athen) *δὲ καὶ πάνυ.*

anderen Gelegenheit einzugehen; hier kann es uns genügen, seine Stelle in der Reihe der Dialoge anzugeben.

Zuerst ist schon durch die in dem Dialog zu Tage tretende ausgebildete Logik klar, dass derselbe einer späteren Zeit angehört und die Praxis der Schule, also die ruhige Thätigkeit in der Akademie, voraussetzt. Dieses Zeichen liesse sich leicht durch Eingehen auf die einzelnen logischen Bestimmungen fest formuliren; doch ist für die Chronologie auf solche innere und daher nicht apodiktisch beweisende Zeichen kaum in erster Linie zu achten; aber sie sind gut zur Confirmation zu gebrauchen.

Als äusseres Zeichen dient nun erstens die Anknüpfung des Dialogs an den Schluss des Theaitetos; denn durch die Beziehung auf die Anklage des Sokrates werden einige Dialoge äusserlich aneinandergereiht in folgender Ordnung: Theaitetos, Menon, Euthyphron, Apologie.*)

Dass der Dialog später als der Theaitetos geschrieben ist, versteht sich auch schon von selbst, sobald man nur die dramatische Form der Dialektik beachtet, die erst seit dem Theaitetos für Platon Stilgesetz wird; dass er aber auch später als der Menon verfasst wurde, das brauchen wir nicht weiter zu suchen, da Steinhart ein genügendes äusseres Kriterium aufgezeigt hat. Der Euthyphron spielt nämlich p. 11 C und 15 B auf das von Platon im Menon p. 97 D wunderhübsch durch-

*) Es ist nicht leicht, die Apologie chronologisch zu bestimmen; denn es giebt Zeichen, die bald hierhin, bald dahin deuten. Gleichwohl lässt sich eine ungefähre Coordination auffinden. Nachdem nämlich Polykrates seine Kunst, jede beliebige Sache zu verdrehen, an den Tag gelegt und eine Anklage des Sokrates geschrieben hatte, wurde er von Isokrates im Busiris zurechtgewiesen. Diese Isokrateische Rede zeigte uns aber deutlich die Zeit, da sie auf den Staat des Platon zurückblickt und das Symposion noch nicht kennt, also vor 385 a. Chr. verfasst sein muss. Es ist nun wahrscheinlich, dass Lysias aus diesen Verhandlungen den Anstoss empfing, um seine Vertheidigung des Sokrates zu schreiben oder zu veröffentlichen; es ist aber einleuchtend, dass die Auffassung des Lysias dem Platon nicht blos unsympathisch sein, sondern als gemein erscheinen musste. Und wenn man bedenkt, dass es sich bei diesem Anlass immer indirect auch um die Akademie handelte, die dem Sokrates zur Auferstehung verholfen hatte und den Rednern ein Dorn im Auge war, weil sie ihnen manchen Schüler entzog: so begreift sich, dass Platon eine Apologie in seinem Stile ihnen entgegensetzen wollte. — Die Zeit nun, wann er die Apologie geschrieben, will ich nicht bestimmen, doch scheint mir, dass die darauf im Voraus hinweisenden Dialoge früher verfasst sein müssen.

geführte Bild von den dädalischen Maschinen an, wodurch Platon den Unterschied zwischen Orthodoxie und Wissenschaft erläutert hatte.

Ueber die angeblich propädeutische Bedeutung des Dialogs, die man aus der mangelnden Auflösung des Problems ableitete, und über die anderen subjectiven Gesichtspunkte, nach denen man den Dialog zu den früheren Arbeiten rechnete, braucht man jetzt wohl kein Wort mehr zu verlieren. Der Dialog ist ja sichtlich eine Recension und kritisirt fremde Auffassungen der Religiosität, die als haltlos nachgewiesen werden.

§ 7. Phaidros.

Die Zeitbestimmung des Phaidros habe ich in meinen Literarischen Fehden I gegeben. Dagegen ist auch nicht ein nennenswerther Grund geltend gemacht; wohl aber wurde von den mit der Platonforschung beschäftigten Gelehrten vielfache Zustimmung auch öffentlich an den Tag gelegt. So führe ich namentlich Tocco und Tannery*) an. Ebenso H. v. Kleist.**) Bemerkenswerth ist auch, dass Dittenberger durch seine sprachlichen Kriterien ungefähr zu demselben Resultate kam. Eine sehr erwünschte Zustimmung wurde mir erst während des Druckes dieser neuen Arbeit bekannt. Ich meine das Urtheil von Blass in dem Jahresbericht über die Attischen Redner.***)

Die vielen weiteren Beweise, die ich in diesem Buche gegeben, aufzuzählen erlasse ich mir. Wer die Indicien für jeden Dialog zusammenstellen will, findet durch den Index eine genügende und bequeme Handhabe.

---

*) Ueber Tocco vergl. oben S. 17 A. 1. Tannery in der Revue philosoph. Janv. 1882, p. 92.

**) Philos. Monatshefte von Ascherson und Schaarschmidt XX. 1, S. 48: „Vieles (ich hebe nur die Polemik gegen Usener in Betreff der Abfassungszeit des Phaedrus hervor) wird sich unfraglich auch vielseitiger unmittelbarer Zustimmung erfreuen."

***) Jahresber. d. Alterthumswiss. (Bursian) Iw. Müller 1882, S. 234: „Das dritte Capitel handelt über den Phaidros, den Teichmüller nach Isokrates' Panegyrikos ansetzt, also in dieselbe Zeit wie Dittenberger, wiewohl nicht aus denselben Gründen. Auch Referent (Blass) kann diese Auffassung sich aneignen, ebenso wie Teichmüller's Ansetzung des „Staats" und Anderes."

§ 8. Gorgias, Timaios, Philebos.

Den Gorgias habe ich oben S. 18 f. ungefähr um 375 v. Chr. angesetzt mit Beziehung auf den Nikokles des Isokrates. Die genauere Darlegung verspare ich mir für eine andere Gelegenheit.

Dass der Timaios später als der Phaidros geschrieben ist, wird wohl nicht bezweifelt. Doch ist es gut, daran zu erinnern, dass Timaios 41 A, B und 46 D, E sich auf den Phaidros bezieht. Der Timaios verlangt nach vielen Seiten eine neue Untersuchung.

Ob der Philebos nicht schon in die dritte Periode gehört und in welches Jahr er zu setzen sei, will ich ein andermal versuchen zu bestimmen. Hier bemerke ich nur, dass er den Gorgias voraussetzt. Als Indicium führe ich vorläufig nur an: Gorgias 494 C *ψωρῶντα καὶ κνησιῶντα* und Philebos 46 A *τὰ τῆς ψώρας ἰάσεις τῷ τρίβειν καὶ ὅσα τοιαῦτα.* Die Anspielungen auf die Autoren aber verfolge ich hier nicht mehr.

Dritte Periode.

Die Aristotelische Zeit.

Da Aristoteles aller Wahrscheinlichkeit nach schon als wohlgeschulter und frühreifer Mann in die Akademie eintrat, so müssen wir, seiner grossen und eigenartigen geistigen Begabung entsprechend, auch eine beträchtliche von ihm ausgehende Wirkung auf Platon erwarten. Nun kennen wir aber durch die grosse Zahl der uns erhaltenen Werke seinen Charakter und seine wissenschaftlichen Eigenschaften auf das Genaueste; es kann daher nicht verwundern, dass uns eine Reihe von Platonischen Arbeiten in Coordination mit seinen Forderungen verfasst und so zu sagen Aristotelisch gefärbt erschienen. Er brachte in Platon, möchte ich glauben, die dialektische Strenge und die systematische Richtung zum Uebergewicht.*)

Das Nähere zu erörtern muss ich für eine andere Gelegenheit versparen. Ich erwähne nur, dass diese dritte Periode der Platonischen Schriftstellerei auch durch den Tod des älteren Dionysios und das zur-Macht-kommen der Philosophie in Syrakus eingeleitet wurde.

1. Parmenides, Sophistes, Politikos.

Platon's Studenten in Athen.

Ich habe oben zu zeigen versucht, dass Aristoteles, als er in die Akademie eintrat, sehr gut sofort in Athen eine Rolle spielen konnte. Man braucht nur darauf zu achten, wie in unseren kleineren Universitätsstädten die Ankunft eines studirenden Prinzen oder eines von

---

*) Viele sehr beachtenswerthe Bemerkungen Schaarschmidt's über diese spätesten Dialoge, die man früher in die Jugendzeit versetzte, würden durch diese neue Betrachtungsweise zu einem anderen Resultate als zur Notheusis führen.

weither kommenden Ausländers sofort bemerkt wird und wie auch von der Bürgerschaft jeder gern den seltenen Gast gesehen haben will. Wenn wir nun annehmen, dass sich insgemein die Akademiker, d. h. die Studenten Platon's, auch äusserlich durch ihre Haltung vor den übrigen Bürgern auszeichneten, so wird um so eher ein so ausgezeichneter Fremder, wie Aristoteles, beachtet sein können, vorzüglich wenn Platon selbst ihm durch eine Schrift ein Relief gab.

Dass die Akademiker aber auch eine solche äusserliche Rolle spielten, wie ich als natürlich annahm, wird uns überdies durch die gleichzeitige Komödie noch ausdrücklich kundgethan, und zwar ist es Ephippos, dessen Verse darüber glücklich erhalten sind.*) Er schildert uns einen unter Platon studirenden, natürlich klugen (εὔστοχος) jungen Mann aus der Akademie, der durch Geldverlegenheit genöthigt gewesen sei, wie Bryson und Thrasymachus, Honorar für seinen Unterricht zu nehmen, wobei also zugleich angedeutet wird, dass dies bei den Akademikern eine Ausnahme war. Bei der Beschreibung geht der Komiker genau den ganzen Anzug durch, der das offenbare Widerspiel zu der vernachlässigten äusseren Haltung der cynischen Anhänger des Antisthenes bildet. Er trägt die Haare wohl vom Friseur beschnitten, den Bart voll und nicht zerfasert, die Sandalen mit coquetter Sorgfalt ebenmässig am Schienbein befestigt, die luxuriöse Chlanis reichlich (ohne Knappheit des Stoffes) um die Brust geworfen, und steht in würdevoller Haltung auf den Stock gestützt, indem er immer nur wohlüberdachte Dinge vorbringen kann. — Wer möchte leugnen, dass der Komiker eine solche Beschreibung der Studenten oder Privatdocenten und Magister Platon's nicht machen durfte, wenn nicht jeder Zuschauer im Theater die Originale genau gekannt hätte und wenn nicht überhaupt die Aufmerksamkeit der Bürgerschaft auf die Akademie und ihre Angehörigen gerichtet gewesen wäre, deren feinen und aristokratischen Ton man genau von den Kreisen der übrigen öffentlichen Lehrer unterschied.**)

*) Fragm. Comic. (Hunzicker), p. 494.

**) Wenn diese Schilderung und demgemäss auch die Tracht der Schüler eine Copie von Platon's Tracht und Auftreten selbst gewesen sein sollte, so wäre darin für die Archaiologen ein Indicium für die Kritik der Platonischen Büsten gegeben. Bei dem ἄτομον des Bartes denke ich an die Büste Platon-Dionysos.

Ueber die Datirung des Parmenides habe ich schon oben S. 23 ff. gesprochen. Ich erwähne hier noch, dass der Timaios, wie ich schon in meiner Metaphysik S. 234 bemerkte, bei der Erörterung des Begriffs der Zeit eine spätere Untersuchung verspricht (38 B), die wir im Parmenides (151 E bis 157 B) vorfinden. Es folgt daraus von selbst die Priorität des Timaios.

Dass der Sophistes dem Parmenides nachfolgt, habe ich oben S. 23 auch schon flüchtig angedeutet, und dass der Politikos wiederum auf den Sophistes folgt, scheint unbestritten. Die nähere chronologische Bestimmung des Politikos ist von dem grössten Interesse, weil sie uns mitten in die Ereignisse von Syrakus und Platon's Stellung dazu hineinführt; denn nicht nur seine neue Ansicht von dem persönlichen Regiment und den Gesetzen, sondern auch seine wunderbare Lehre von den periodischen Rückschlägen in der Weltentwickelung müssen durch seine persönlichen Erlebnisse erklärt werden. Doch von all diesem möchte ich ein andermal genauer meine Auffassung darlegen.

Platonerklärung der Hinkenden.

Das richtige Verständniss dieser Dialoge, in denen die Platonische Dialektik meistens ohne Benutzung des mythischen Ausdrucks vorgetragen wird, hat dadurch viel Hinderniss gelitten, weil man seit langer Zeit schon das Princip der Platonischen Philosophie in die Ideen setzte. Platon selbst aber bezeichnet an mehreren Stellen eine solche Erklärung der Welt als ein Hinken; denn da die Welt überall, wo wir sie im Einzelnen oder im Ganzen auffassen, ein bewegliches und ein feststehendes Element zeigt, welche in Eins zusammengewachsen sind: so muss auf einem Beine hüpfen, wer blos mit dem feststehenden Elemente der Ideen auszukommen gedenkt. Da ich dies schon in meinen Studien z. Gesch. d. Begr., in der Platon-Frage und an anderen Stellen hinlänglich erörtert habe, so will ich hier nur darauf aufmerksam machen, dass auch hervorragende Platonforscher meinen eindringlichen Worten ihr Ohr noch nicht geliehen haben und deshalb, blos mit dem starren Ideenelement ausgerüstet, nothwendig in der beweglichen Platonischen Welt recht häufig anstossen müssen.

Um dies zu exemplificiren, führe ich an, dass selbst Dittenberger sich durch die traditionelle zu grosse Beachtung der ganz unphilosophischen Zeller'schen Darstellung Platon's zu der Aeusserung verleiten liess, dass „die εἴδη den Grundstein und

Mittelpunkt des ganzen philosophischen Systems Platon's ausmachten". *) Bei einer solchen bildlichen Ausdrucksweise bleibt freilich immer die Möglichkeit, die übrigen principiellen Elemente hinzuzunehmen; denn ein Grundstein ist doch recht wenig und für den Begriff der Ideen jedenfalls zu wenig; da man nicht einmal den Bauriss und die ganze Form des Gebäudes aus dem blossen Grundstein erklären kann, geschweige dass dadurch das übrige Material zur Aufführung eines wirklich brauchbaren Gebäudes geliefert würde. Und die Welt ist doch wohl ein solches bewohnbares und brauchbares Gebäude, dessen Architektur der Philosoph analysiren soll. Ein Mittelpunkt ist vielleicht noch weniger, da es sowohl für ein Dreieck als für einen Kreis einen Mittelpunkt giebt, und mithin durch den blossen Mittelpunkt über die bestimmte Form oder gar über die materielle und wirkliche Beschaffenheit des Gegenstandes nichts ausgemacht wird. Aber wenn man auch die Kruste der Metapher zerbricht und blos auf das tertium comparationis achtet, so gewinnt man doch nichts Tröstliches; denn auf den Ideen allein ruht die Welt nicht, da nur ihre formale Seite dahin tendirt. Wenn die materielle, bewegliche und die Vielheit bedingende Seite nicht auch einen Stützpunkt findet, so bürge ich nicht dafür, dass die Welt nicht, wenn man sie blos auf die Ideen stüzt, umschlägt und in kreisender Bewegung herabstürzt. Eben so wenig nützt der Mittelpunkt; denn der einheitliche Beziehungspunkt wird nicht durch das Heer der Ideen, sondern nur durch die Eine Idee des Guten geboten, und da es dem Guten an nichts gebricht, so darf darin das Princip der Bewegung nicht fehlen. Man sieht also wohl, dass auch Dittenberger viele Schwierigkeiten finden würde, wenn er mit dem angenommenen Platonischen Princip die Platonische Welt erklären wollte. Ich erlaube mir darum, meine Interpretation Platon's in Erinnerung zu bringen, um das verbreitete Uebel, welches Platon das

*) Dittenberger, Chronolog. d. Platon. Dialoge, Hermes 1881, S. 343: „Selbst aber einmal zugegeben, ausser Platon hätten auch die Megariker εἴδη angenommen, wäre es dann nicht erst recht seltsam, wenn Platon dieselben ohne Weiteres als „die Ideenfreunde", d. h. „die Anhänger der Ideenlehre" bezeichnet hätte, als ob das charakteristische Kennzeichen gerade dieser Schule die Ideenlehre wäre, während bei ihm selbst doch die εἴδη den Grundstein und Mittelpunkt seines ganzen philosophischen Systems ausmachten?"

Hinken in der Philosophie nennt, zu curiren. Die Megariker vertreten doch die Richtung des Parmenides, wie allgemein überliefert wird. Parmenides aber leugnete die Bewegung, als das Nichtseiende und immer Wechselnde und Veränderliche. So behielt er nur das Eine, sich immer Gleiche, das Stehende. Er bildete mit den Megarikern die *στασιῶται τοῦ ὅλου*. Platon aber wollte mit diesen Einseitigen nicht hinken, sondern forderte von Anfang an in der *φύσις* beide Elemente, Einheit und Vielheit, Sein und Nichtsein, Festigkeit und Bewegung, Identität und Veränderung.*)

Ein anderes Beispiel nehme ich aus einer Aeusserung Rohde's**): „Platon sage mit befremdlichem Ausdruck, dass die *παραδείγματα ἐν τῷ ὄντι ἑστᾶσιν*." Dieser Ausdruck ist nur befremdlich, wenn man die Ideen selbst zum ganzen *ὄν* macht, was eben nicht die Platonische Lehre ist. Vielleicht hat sich Rohde aber an etwas anderem, was ich im Augenblick nicht sehe, bei diesem Ausdruck gestossen. Das ganze Sein (*ὄν*) ist die Natur (*φύσις*) oder die Seele der Welt (*ψυχή*), und in diesem Ganzen stehen ewig fest die Urbilder der Ideen, auf welche hinblickend der Philosoph, wenn er sich recht erinnert, zu fester Erkenntniss und Wissenschaft kommt.***) In dem Ganzen aber ist auch das Element des Unbegrenzten, des Beweglichen und im gewissen Sinne Nichtseienden gegeben, ohne welches die Ideen todte Schablonen für die ihnen entschlüpften wirklichen Dinge wären. Die Ideen werden mit der Vernunft erkannt und stehen fest und identisch im Sein; die beweglichen Dinge nehmen wir mit der Sinnlichkeit wahr, und das beständig fliessende Werden ist ihr Sein als Anderssein. Deshalb sind sie die Abbilder jener Urbilder. Der Philosoph hat die Ideen in seiner Seele, nicht als wenn sie accidentelles Eigenthum der individuellen Seele wären, sondern weil sie in der Natur (*φύσις*) stehen und

---

*) Wenn Aristoteles sagt, Platon hätte die Ideen aufgebracht, so ist nichts dagegen einzuwenden; denn derselbe Aristoteles sagt auch, dass Platon den *νοῦς* nicht von der Bewegung der Materie getrennt und seiner Weltseele also das Schicksal Ixion's zubereitet hätte.

**) Abfassungsz. d. Theät. N. Jahrb. (Fleckeisen) 1882, S. 89.

***) Plat. Staat 484 C *ἦ οὖν δοκοῦσί τι τυφλῶν διαφέρειν οἱ τῷ ὄντι τοῦ ὄντος ἑκάστου ἐστερημένοι τῆς γνώσεως, καὶ μηδὲν ἐναργὲς ἐν τῇ ψυχῇ ἔχοντες παράδειγμα, μηδὲ δυνάμενοι ὥσπερ γραφεῖς εἰς τὸ ἀληθέστατον ἀποβλέποντες κτλ.*

die individuelle Seele die Parusie der intelligiblen und sensiblen Seite der Natur oder des Seins ist. Darum musste Platon die Sinnlichkeit unzertrennlich mit dem Leibe verbinden, was die materialistische Seite seines Systems bildet*), und darum war das reine Denken ein Sterben als Abtrennung des rein Intelligiblen vom Sinnlich-Leiblichen. Wenn man meine Interpretation Platon's freundlich beachten wollte, so würde vieles bisher Befremdliche in einen schönen Accord aufgehen.

§ 2. Die Gesetze.

Es ist erfreulich, dass selbst Diejenigen, welche bisher aus den alten Auffassungsweisen nicht herauskommen konnten, einzusehen anfangen, welches neue Licht der Forschung über Platon und Aristoteles zu Gute kommt, wenn man die Stellen, an denen sie sich einander recensiren, genauer untersucht. So sagt Heitz, nachdem er frühere Versuche zur Datirung der „Gesetze" besprochen, in Beziehung auf meine Literar. Fehden**): „Unendlich viel wichtiger wäre es, wenn sich mit Sicherheit feststellen liesse, ob einzelne in den Gesetzen sich findende polemische Auslassungen gegen Aristoteles gerichtet waren. Damit wäre nicht nur ein sicherer Anhaltspunkt für die Bestimmung der Entstehungszeit dieses Werkes gewonnen, sondern es fiele zugleich ein erwünschtes Licht auf das Verhältniss, in welchem zu gewisser Zeit Platon zu dem Begabtesten unter seinen Schülern gestanden hat." Man wird, wenn man auch nur die gewöhnlichste Menschenkenntniss hat, von vornherein erwarten, dass ein so begabter Mann, wie Aristoteles, der in allen seinen uns bekannten Schriften sich in einen so offenkundigen Gegensatz zu Platon stellt, auch während seines zwanzigjährigen Zusammenlebens mit ihm schon zu einer selbständigen Haltung durch Kritik des Platonischen Systems übergegangen sei. Da er aber frühzeitig als Schriftsteller auftrat und bald die Periode der Dialoge, in denen er Platon nachahmte, aufgegeben haben wird, weil sein Talent ihn zum Systematischen trieb: so müssen wir die rhetorischen und

*) Die Weltseele hat nach der sensiblen Seite ebenfalls Materie und bildet deshalb ein *ζῶον*.

**) K. O. Müller's Gesch. d. Griech. Literatur, fortges. v. Heitz II. 2. 1884, S. 216.

ethischen zusammenfassenden Werke für seine frühesten Arbeiten dieser Art halten. Der Charakter dieser Schriften ist schon wie bei den modernen Handbüchern so zu bestimmen, dass ihr Werth hauptsächlich in der Ordnung des Stoffes und gelegentlicher Kritik liegt, während der Gedankenstoff selbst wie Baumaterial compilirt ist. Es war zu erwarten, dass Aristoteles, der durch seine Geburt und Beziehungen nach einer ausländischen Partei gravitiren musste, und der durch sein Naturell und seine beschränktere Begabung weltförmiger als Platon war, auch mit dem „göttlichen" Manne, der während seines ganzen Lebens jede von der idealen Höhe ablenkende Gesinnung und Auffassung ironisch und mit dialektischem Uebermuth niedergekämpft hatte, nicht zu lange in schülerhafter Abhängigkeit und Genirtheit leben mochte. Daher ist der durch die Anekdote bezeugte, sogenannte Abfall des Aristoteles während Platon's Lebzeiten sehr natürlich und würde auch ohne solche Nachrichten vorauszusetzen sein. Da die reiferen Schüler Platon's schon längst wieder eigene Curse mit jungen Leuten abhielten, so war für Aristoteles der Unterricht, den er in der Rhetorik gab, ganz von selbst eine Veranlassung, um sich von Platon's Principien immer stärker abzuwenden. Denn die Rhetorik entlehnt ihre Principien aus der Ethik und Politik und Psychologie; sollte die Ethik aber für praktische Redner brauchbar werden, so durfte man die Freiheit nicht leugnen, welche von allen Gesetzgebern vorausgesetzt wurde und dem gemeinen Bewusstsein der Menschen entsprach. Eben so wenig durfte der Begriff des Guten die speculative Behandlung der letzten metaphysischen Principien erfordern, wenn damit für die praktischen Bedürfnisse des Lebens ein handlicher Gebrauch gemacht werden sollte. Es ist daher ganz natürlich, dass Aristoteles gleich in der Ethik mit dem Begriff der Freiheit und des Guten gegen Platon Front machte. Da er für seinen rhetorischen Beschäftigungskreis aber auch nothwendig das Studium der Gesetze brauchte und diese von Platon noch nicht speculativ abgeleitet oder wenigstens noch nicht schriftlich abgefasst und an den Schulkreis mitgetheilt waren, so wird es nicht verwundern, dass Aristoteles im Bewusstsein, davon etwas mehr als Platon zu wissen, auch eine ironische Bemerkung am Schluss seiner Nikomachien nicht unterdrücken konnte.

Wie nun Platon gegen diese Kritik seines früheren Schülers reagirte, das habe ich im ersten Bande der Literar. Fehden dargelegt. Auf das Nähere aber einzugehen und auch die Schriften von Ivo Bruns und Bergk zu beurtheilen, muss ich mir diesmal versagen. Ich möchte nur hervorheben, dass Bergk ganz in Uebereinstimmung mit mir das alte Vorurtheil aufgiebt, als wenn sich die alten Schriftsteller untereinander niemals sollten bekämpft haben, was Böckh in einer wunderlichen Jugendschrift aufgebracht hatte und Heitz z. B. noch in seiner jüngsten Griech. Literaturgesch. festhält.*) Ebenso hat Bergk in seinem „Theätet" viele Bemerkungen gemacht, die meinen Resultaten im ersten Bande der Literar. Fehden in Beziehung auf die Polemik des Panathenaikus sehr nahe kommen. Sobald man das mehr geniale als methodische Rathen Bergk's corrigirte, würde die Richtung seiner Gedanken nach meinen Resultaten hinzielen.

Epilogus.

Zum Schluss kann ich nur auffordern, die einzelnen Persönlichkeiten, deren Erinnerung erhalten ist, möglichst genau nach ihrem sittlichen Charakter, ihren politischen Beziehungen und ihrer philosophischen Richtung zu studiren, wie z. B. einen Namen wie Bryson, über den man noch fast nichts erforscht hat: dann werden sich überall die Coordinationen der gesellschaftlichen und literarischen Beziehungen zeigen und eine unerschöpfliche Menge von bisher ungeahnten Beziehungspunkten in den Werken Platon's hervortreten, die zur chronologischen Festlegung der Dialoge und der coordinirten Schriften seiner Freunde und Feinde dienen und die das Lebensbild des Philosophen und den Charakter der höheren Gesellschaft seiner Zeit zu einer überraschenden Anschaulichkeit bringen. Denn was man so die Zeit nennt, das

*) Heitz Gr. Literat. II. 2, S. 106: „Ein offenbarer Irrweg war es, der zu der Annahme eines schroffen, zwischen Platon und Xenophon bestehenden Gegensatzes und der angeblichen Absicht Platon's geführt hat, an Xenophon's Werk eine mehr oder minder böswillige Kritik zu üben. Zu vergleichen ist darüber die Abhandl. Böckh's de simultate vet." Heitz hat aber auch ebendas. S. 193 die Entdeckung gemacht, dass „der Gorgias erst nach Sokrates Tode geschrieben worden sein kann". Warum beweist er nicht auch noch, dass Sokrates nicht vor seinem Tode gestorben sei?

Diejenigen, welche sich fruchtbaren Studien widmen wollen, werden gut thun, die Beziehungen Platon's zu Thessalien und Macedonien genauer zu erforschen, wo seine Schüler eine funeste Rolle spielten.

ist zwar ein buntes Gewebe aus vielen und vielverschlungenen Fäden; die Culturgeschichte aber wird sich in einen gewissen Abstand von diesem Gegenstande stellen müssen, um ein erkennbares Bild des Ganzen zu erhalten. In diesem Ganzen treten dann nur die grossen Züge der leitenden Persönlichkeiten hervor, um welche sich das Andere gruppirt. Die Culturgeschichte hört eigentlich nur die mächtigen präludirenden Stimmen dieser geistigen Grössen; alles Andere ist Chorgesang oder Echo.



Sach- und Namen-Verzeichniss.

Schriften.

Lehre.

Anmerkung. Ich bedauere sehr, dass mir die Platon-Uebersetzung von Jowett und die Platon-Ausgaben von Lewis Campbell hier nicht zugänglich waren.

Nachträglich führe ich noch eine Confirmation an, die uns Plutarch (De sanitate tuenda p. 383 Hutten) für die Thesis der vegetarischen Diät Platon's liefert. Er schreibt: *Καὶ Τιμόθεον εἰπεῖν τῇ προτεραίᾳ δεδειπνηκότα ἐν ἀκαδημίᾳ παρὰ Πλάτωνι μουσικὸν καὶ λιτὸν δεῖπνον, ὡς οἱ παρὰ Πλάτωνι δειπνήσαντες καὶ αὔριον ἡδέως γνονται.* Dass der sogenannte „Kater“ am anderen Tage wegblieb, ist ein Zeichen, dass die Opsophagie (Fleisch, Fisch und schwerverdauliche Leckereien) mit dem dazu gehörigen übermässigen Trinken zu der von Platon sogenannten Bewirthung mit Reden (*μουσικόν*) nicht passten und der vegetarischen Einfachheit (*λιτόν*) weichen mussten.

Index locorum.

(Dieses Verzeichniss ist auf meinen Wunsch von einem jüngeren Freunde, Herrn Arved Jürgensohn, angefertigt, dem ich auch für die Correctur zu Dank verpflichtet bin.)

Druckfehler.

In Band I.

S. 201, Z. 3 von unten lies: ausgezeichnet.
- 228, - 2 - oben und 230, Z. 3 von unten lies: Rose statt Bonitz.

In Band II.

S.	2,	Z.	13	von	unten	lies:	eben statt aber.
-	47,	-	2	-	-	-	Xenophonteischen.
-	55,	-	5	-	-	-	dass.
-	65,	-	3	-	oben	-	dem statt den.
-	79,	-	9	-	unten	-	rücksichtslose.
-	97,	-	1	-	oben	-	Viertes statt Drittes.
-	136,	-	19	-	unten	-	Schaarschmidt.
-	149,	-	4	-	-	-	irdischen und himmlischen.
-	200,	-	7	-	-	-	ὥς statt ὥστε.
-	202,	-	8	-	-	-	χόρτον.
-	300,	-	8	-	-	-	two.
-	303,	-	14	-	oben	-	Tractatus.

Von demselben Verfasser sind erschienen:

Die Aristotelische Eintheilung der Verfassungsformen 1859.

Die Einheit der Aristotelischen Eudämonie. Im Bulletin der kaiserl. Akademie d. Wissensch. St. Petersb. 1859.

Beiträge zur Erklärung der Poëtik des Aristoteles 1867.

Aristoteles' Philosophie der Kunst 1869.

Geschichte des Begriffs der Parusie 1873.

Letztere drei Bände unter dem Gesammttitel „Aristotelische Forschungen" (bei E. Barthel, Halle).

Studien zur Geschichte der Begriffe, 667, IX, S. 1874 (Baer, Frankfurt a. M.). 1. Anaximander. 2. Anaximenes. 3. Xenophanes. 4. Platon's Unsterblichkeitslehre. 5. Platon und Aristoteles.

Ungedruckte Briefe von Kant und Fichte. (Zeitschr. für Philos. Fichte-Ulrici 1875.)

Die Platonische Frage. Eine Streitschrift gegen Zeller. (Fr. A. Perthes, Gotha) 1876.

Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. Drei Bände (Perthes, Gotha).

I. Herakleitos 1876.

II. Pseudohippokrates de diaeta — Herakleitos als Theolog, oder über den Einfluss der ägyptischen Theologie auf die griechische Philosophie. 1878.

III. Die praktische Vernunft bei Aristoteles 1879.

Frauenemancipation (Köhler, Leipzig) 1877.

Darwinismus und Philosophie (Köhler, Leipzig) 1877.

Wahrheitsgetreuer Bericht über meine Reise in den Himmel. Von Immanuel Kant. (Perthes, Gotha) 1877.

Charakteristik der Araber. Eine völkerpsychologische Skizze. Baltische Monatsschr. Bd. XXVI, Heft 1.

Unsterblichkeit der Seele. Zweite Aufl. 1879 (Duncker & Humblot).

Das Wesen der Liebe. 1880 (Duncker & Humblot).

Pädagogisches. 1881. Zur Revision des Lehrplans unserer Gymnasien. (Köhler, Leipzig.)

Die Reihenfolge der Platonischen Dialoge (Leipzig, K. F. Köhler) 1879.

Literarische Fehden im vierten Jahrhundert vor Chr. (Erster Band) 1881 (Koebner, Breslau).

Chronologie der Platonischen Dialoge der ersten Periode, Platon antwortet in den Gesetzen auf die Angriffe des Aristoteles. Der Panathenaikus des Isokrates.

Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik. 1882 (Koebner, Breslau).

Hirschberg. „Bote aus dem Riesengebirge".

Hirschberg, Bote a. d. Riesengebirge.

